ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 669T 1

Period
1905

160

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of H. W. Brown
Received Mar. 10, 1873

J. J. HECKENHAUER in Tübingen
unterhält ein grosses Lager neuerer und antiquarischer Werke in allen Sprachen und Fächern der Litteratur und empfiehlt sich zur promptesten und billigsten Besorgung jedes literarischen Bedarfs.
Ankauf ganzer Bibliotheken, wie auch einzelner Werke von Werth zu angemessenen Preisen.

# THEOLOGISCHE

# JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. **F. CHR. BAUR,**

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. **E. ZELLER,**

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.

---

## SECHSTER BAND.

JAHRGANG 1847.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

**TÜBINGEN,**

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1847.

# Inhalt des sechsten Bandes.

## Erstes Heft.


Seite

I. Schweizer, das Verhältniss der evangelischen Vorgeschichte zur Bestimmung des Jahres der Geburt Christi . . 1

II. Zeller, über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung . . . . . 28

III. Baur, Bemerkungen zur johanneischen Frage, besonders in Betreff des Todestages Jesu und der Passahfeier der ältesten Kirche . . . . . 89

IV. Zeller, einige weitere Bemerkungen über die äussere Bezeugung des vierten Evangeliums . . . . . 136


## Zweites Heft.


I. Roth, zur Geschichte der Religionen. II. Die Buddha-Religion . . . . . 173

II. Zeller, über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung . . . . . 191

III. Planck, Judenthum und Urchristenthum . . . . . 258

IV. Ritschl, das Verhältuiss der Schriften des Lukas zu der Zeit ihrer Entstehung . . . . . 293

V. Erklärung des Prof. Scharling . . . . . 304

An die Leser der Theologischen Jahrbücher . . . . . 307

## Drittes Heft.

Seite

I. Baur, über Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche in seinem Unterschied von dem der lutherischen, mit Rücksicht auf A. Schweizer's Darstellung der reformirten Glaubenslehre . . . . . 309

II. Zeller, die Lehre des Neuen Testaments vom Zustand nach dem Tode . . . . . 390

III. Planck, Judenthum und Urchristenthum (Fortsetzung) . 409

## Viertes Heft.

I. Paret, über die Möglichkeit einer christlichen Sittenlehre 435

II. Planck, Judenthum und Urchristenthum (Fortsetzung und Schluss) . . . . . 448

III. Baur, kritische Studien über das Wesen des Protestantismus 506

# I.

## Das Verhältniss der evangelischen Vorgeschichte zur Bestimmung des Jahres der Geburt Christi.

Von

Prof. Dr. Schweizer

in Zürich.

---

Die Kühnheit, mit welcher apologetische Kritiker durch positive Behauptungen dem unwürdigen Schrecken über die negative Kritik zu steuern gesucht haben, richtet mindestens ebensoviel Verwirrung an und bringt nicht weniger Verkehrtheiten zu Markte, als nur immer dem gegnerischen Standpunkte vorgeworfen werden. Wer aus wissenschaftlichen Arbeiten eine Partheisache macht, so dass das Ergebniss seiner Forschungen immer vorauszusehen ist, ehe er nur forscht: der mag zwar gleich einem Advokaten seine Parthei als solche fördern, ihre Entschlossenheit und Schroffheit noch schärfer ausbilden; immer aber wird er die Idee der Wissenschaft verleugnen, seine Sache bei Unbefangenen verdächtig machen, und der Kirche mehr schaden, als nützen, weil der Wahrheitssinn der Gläubigen durch solche Speise verderbt wird.

Unbestreitbar sind in keinem, auf Wissenschaft Anspruch machenden Gebiete eine solche Masse von erschlichenen Beweisführungen, Verdrehungen und willkürlichen Voraussetzungen vorgebracht worden, wie leider in der Theologie, namentlich in der theologischen Behandlung des biblischen Stoffes; so dass eine falsche Stellung dieser Theologie zur Bibel eben in der Masse der schiefen Operationen überzeugend zu Tage tritt.

Die Theologie ist im Begriff, ganz allgemein eine andere, im Ganzen freiere Stellung zu den Evangelien und zur Bibel überhaupt

zu erringen. Die Meisten geben diese freiere Stellung jetzt schon im Princip zu, verfallen aber in der Anwendung gar zu leicht wieder der Macht früherer Gewohnheit. Man unterscheidet Wort Gottes und heilige Schrift im Princip, vergisst es aber, oder umgeht es in der Anwendung. Man anerkennt die verschiedene Eigenthümlichkeit der neutestamentlichen Schriftsteller im Princip, in der Anwendung aber hält man es nicht immer fest, und verwirrt die Auslegung der einen Schrift durch voreilige Einmengung der andern.

Ein einleitender Punkt zum Leben Jesu, die Frage nach Christi Geburtsjahr, zunächst doch gewiss kein Glaubensartikel, mag das Gesagte veranschaulichen.

In welchem Jahre ist Christus geboren? Bekanntlich geben nur das erste und dritte Evangelium direkte Beiträge zur Beantwortung dieser Frage. Die neueren Ausleger hemühen sich, das Geburtsjahr Christi weiter hinaufzurücken, als unsere von Dionysius festgestellte gewöhnliche Zeitrechnung es bestimmt hat. Warum? weil sie dem Matthäus so einseitig verfallen sind, dass eine reine Würdigung der bei Lukas vorliegenden chronologischen Data ihnen nicht mehr zu Stande kommt. Dass diese Bevorzugung des Matthäus eine ungegründete sei, ergiebt sich vorläufig, sobald man die Frage stellt, welcher von beiden Evangelisten mit Bewusstsein und Absicht chronologisch verfahren wolle.

Matthäus erzählt nicht nur die Geburt Christi, ohne irgend ein Bedürfniss nach Zeitbestimmung kund zu geben; sondern er geht auch auf den eigentlichen Geschichtsboden aller Evangelien über, ohne dieses Bedürfniss zu haben. Cap. I. 18—24 wird die Geburt Jesu ohne alle Zeitbestimmung erzählt; alsdann II. 1. muss „der König Herodes“ beiläufig erwähnt werden, weil die zu erzählende Begebenheit von den Magiern und dem Kindermorde ihn als Regenten zu Jerusalem voraussetzt; III. 1 wird der Boden evangelischer Geschichte selbst so vollkommen ohne alle chronologische Rücksicht betreten, dass einfach mit der Formel *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* begonnen wird, obgleich das vorher Erzählte um drei Decennien zurück liegen soll. Matthäus also beabsichtigt durchaus nicht, chronologische Bestimmungen zu geben; nur zufällig zeigt sich aus seiner Erzählung C. II., dass Herodes der Grosse über die Geburt Jesu hinaus gelebt haben soll, und zwar so lange, dass ein Aufenthalt

Jesu in Egypten noch Raum hatte, aber auch nur so lange, dass bei der Rückkehr Jesus noch τὸ παιδίον genannt wird. Matthäus kann also für Berechnung des Geburtsjahrs nur so weit berücksichtigt werden, als diese seinem Evangelium vorausgeschickte Erzählung historischen Charakter hat. Ebenso verhält es sich mit dem Stern der Magier, welcher mittelst astronomischer Berechnung die Geburtszeit Christi könnte bestimmen helfen; denn auch hier hätte Matthäus ganz andere Tendenzen verfolgend uns zufällig einen chronologisch brauchbaren Zug überliefert. Dergleichen absichtslos gegebene Momente können zwar höchst wichtig sein in sonst sicher historischen Erzählungen, wertbvoller sogar als absichtliche Zeitangaben, bei deren Berechnung sich möglicherweise ein Irrthum kann eingeschlichen haben; aber bevor der historische Charakter einer Erzählung oder doch eines Theils derselben feststeht, wird man auf einzelne Züge, welche zufällig chronologische Benützung gestatten, nicht bauen dürfen, ohne den Vorwurf der Leichtfertigkeit zu verdienen.

Indess, wie immer es sich mit dem historischen Charakter dieser Erzählungen verhalte, so viel ist sicher: Matthäus hat nicht die Absicht, chronologische Bestimmungen zu geben.

Anders Lukas, der unter allen Evangelisten am meisten schriftstellerischen Anlauf nimmt, und das Bedürfniss fühlt, die Chronologie für den Anfang des zu erzählenden Stoffes sorgfältig festzusetzen, darum gerade an dem Punkte, wo der eigentliche evangelische Geschichtsboden betreten wird. Sehr genau wird III. 1 f. das Jahr, in welchem Johannes der Täufer den Ruf von Gott empfangen und aufgetreten sei, mittelst römischer und palästinensischer Chronologie angegeben; so dass es genügt, weiter unten nach der Taufe III. 23. beizufügen: καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος, d. h. Jesus sei beim eben erzählten Beginn seiner Laufbahn [1]) ungefähr 30 Jahre alt gewesen. Ohne schon zu entscheiden, ob Lukas II. 1, 2. die Schatzung des Quirinius blos im Ortsinteresse anführe, um die Geburt Jesu in Bethlehem zu erklären, oder zugleich auch in chronologischem Interesse, ferner, ob der Evangelist I. 5. die ἡμέραι Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως in ihrer chronologischen Be-

1) S. Meyer, Kommentar über die Evg. des Markus und Lukas. 1846. De Wette, kurze Erklärung der Evg. des Lukas und Markus.

deutung beachtet oder nicht beachtet habe, finden wir das Ergebniss: Lukas hat die Chronologie festgestellt mit Absicht und Bewusstsein.

Trotz dieses klar vorliegenden Verhältnisses, dass Matthäus gar nicht, Lukas aber sehr bestimmt die Chronologie festzustellen beabsichtigt, hat man in neuerer Zeit fast allgemein, dem Matthäus folgend, des Kindermords wegen die Geburt Christi über den Tod des Herodes, d. h. über 750 U. C. hinaufgerückt, und dem Stern der Magier zu lieb unter den letzten Jahren des Herodes das Jahr 747 herausgerechnet. Der Einfluss mitgebrachter Matthäischer Anschauung ist Schuld, dass die reine Würdigung der bei Lukas gegebenen Data bei den meisten Auslegern gar nicht zu Stande kommt, obgleich es höchst unbillig sein muss, dasjenige Evangelium, welches nur in seiner Vorgeschichte chronologisch benutzbare Züge enthält, vorzuziehen, das andere Evangelium aber, welches die Chronologie für den eigentlichen evangelischen Geschichtsboden sorgfältig ausgerechnet hat, zu vernachlässigen. Bevor sich die Behauptung wagen lässt, „dass auch die mythische Umgebung nicht rechtfertige von der Matthäischen Combination des Herodes mit dem Jesuskinde zu abstrahiren, welche vielmehr als die Grundlage der Sagenbildung zu betrachten sei [1]),“ erheischt wenigstens die dem Lukas schuldige Pflicht, dass der Ausleger dessen chronologische Data rein auslege und von den exegetischen Kunststücken befreie, welche dem Matthäus zu lieb wider Lukas angewendet werden. Vielleicht bewährt sich der entgegengesetzte Grundsatz wenigstens Eines neuern Theologen [2]), dass dem historischen Boden des Lukas der sagenhafte des Matthäus und, wie noch beizufügen wäre, auch des Lukas selbst zu opfern sei.

## 1) Die chronologischen Data bei Lukas.

Lukas stellt sich selbst als einen Sammler von Erzählungen dar, und spricht die Absicht aus, seinen Stoff vollständig in genauer Reihenfolge aufzuzeichnen I. 1—3. So entsteht ihm das Bedürfniss einer chronologischen Feststellung des eigentlichen Anfangspunktes.

---

1) Meyer a. a. O. S. 249.
2) Hase, Leben Jesu §. 28.

Bei einer Geschichtschreibung, welche auf Sammlungen ruht, muss gefragt werden, was von chronologischen Daten in den aufgenommenen Erzählungen schon vorgefunden wurde, was hingegen der Schriftsteller selbst, sich orientirend, hinzugefügt habe. Dass die Berichte über das Wirken Johannes des Täufers ohne chronologisches Datum unter den Christen überliefert wurden, sehen wir aus den übrigen Evangelien. Somit wird es Lukas selbst sein, welcher, mit der Schilderung der Johanneischen Wirksamkeit den eigentlichen Boden der evangelischen Geschichte betretend, eine genaue chronologische Bestimmung voraussendet (III. 1, 2). Denn nicht nur kommt diese chronologische Genauigkeit, welche für judaisirende und hellenisirende Leser gleichmässig eingerichtet ist, dem παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς eher zu, als der vorgefundenen Erzählung über Johannes [1]); sondern es lässt sich auch nicht annehmen, dass Lukas ein grösseres Werk über den Täufer benütze, da er durchaus nicht mehr über ihn erzählt, als die andern Evangelisten, sondern wesentlich vollkommen dieselbe Schilderung von dem Täufer giebt, nur dass er dessen Wirksamkeit auf die verschiedenen Stände individualisirt 11 — 15. Ist also diese genaue chronologische Bestimmung jedenfalls eine vom Evangelisten selbst gegebene, worauf immer sie sich stützen mag: so leuchtet auf der andern Seite ein, dass die übrigen chronologisch benutzbaren Data, welche sich im Evangelium sonst noch darbieten, nicht vom Evangelisten selbst berechnet und beigegeben sind, sondern in der vorgefundenen Erzählung als ein integrirendes Moment schon enthalten waren. So ist die Combination der Geburt Jesu zu Bethlehem mit der Schatzung des Quirinius schon in der vorgefundenen Erzählung II. 1 f. gegeben, und höchstens könnte Lukas zur nähern Bestimmung dieser Schatzung noch etwas aus dem Seinigen beigefügt haben. Auch die Erwähnung des Königs Herodes I. 5. gehört zur Erzählung von Zacharias und Elisabet, wie sie dem Evangelium als Eröffnung ist beigegeben worden.

Um die Chronologie des Lukas zu finden, müssen wir also von demjenigen Datum ausgehen, welches sich als ein absichtlich chronologisches zu erkennen giebt, möge nun Lukas die Berechnung

1) Strauss, Leben Jesu. 1835. I. S. 314.

selbst und rein aus sich angestellt, oder möge er eine, von irgend einem Vorgänger angestellte förmliche Berechnung mit Willen und Absicht zur seinigen gemacht haben. Jedenfalls muss dieses Datum ins Auge gefasst werden, ehe die andern, blos zufällig chronologisch benutzbaren Züge aus vorgefundenen Erzählungen der Vorgeschichte können gewürdigt werden.

### a) Die chronologische Berechnung des Evangelisten Lukas selbst.

III. 1, 2, 23.

Die eigentliche evangelische, durch's Zeugniss von Jüngern vermittelte Geschichte liegt dem Lukas zwischen der Taufe und der Hinwegnahme Jesu, Apostelgesch. I. 21, 22. Gemäss dieser Anschauung giebt er seine chronologische Berechnung da, wo dieser historische Boden beginnt, beim Auftreten des Täufers Johannes III. 1. 2. So nur erklärt sich, wie Lukas dazu kommt, die Chronologie nicht für die Hauptperson, sondern für die Nebenperson festzustellen: „Johannes wurde berufen (und trat auf) in dem und dem Jahr, — Jesus selbst aber, als er zu ihm gekommen und getauft worden, war beim Beginn etwa 30 Jahre alt.“ Das Jahr nun, in welchem Johannes zu wirken begonnen, wird nach römischer und palästinensischer Zeitrechnung festgestellt. „Im 15ten Jahr des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus Procurator von Judäa war, Herodes (Antipas) Tetrarch von Galiläa, sein Bruder Philippus aber Tetrarch von Ituräa und der Landschaft Trachonitis, und Lysanias Tetrarch von Abilene, unter dem Hohenpriester Annas und Kaiaphas.“

Die Frage, ob und wie weit alle diese Angaben genau seien, ob ein Doppelpontificat je vorkommen konnte, oder ob gerade in jenem Jahr zuerst noch Annas, dann Kaiaphas, oder ob, wie die Geschichte beweist, eigentlich nur der Letztere im Amte war, der Erstere aber seines Einflusses wegen mitgenannt werde; ferner ob Lukas in der Anführung des Lysanias irre, oder, da der aus Josephus bekannte viel früher lebende Lysanias nie eigentlich Tetrarch von Abilene gewesen [1]), später vielleicht ein Tetrarch dieses Namens geherrscht habe, — lassen wir bei Seite, da die Hauptangaben jedenfalls zu-

1) Meyer a. a. O. S. 242.

sammenstimmen. Pilatus war Procurator von Judäa 10 Jahre lang bis unmittelbar vor dem Tod des Tiberius 790. Von Herodes des Grossen Tod an 750 war Herodes Antipas Tetrarch von Galiläa (und Peräa) bis zu seiner Absetzung 792, Philippus aber Tetrarch von Ituräa u. s. w. bis er im 20sten Jahr des Tiberius 787 starb. Tiberius selbst regierte (seine kurze Mitregierung neben Augustus pflegt nicht gerechnet zu werden), von Augustus Tode am 19. August 777, bis er im März 790 nach fast 23jähriger Regierung starb. Joseph, genannt Kaiaphas, war Hohepriester ungefähr von 770 bis 789; vor ihm hatte sein Schwiegervater Hannas (Ananus) einige Jahre das Amt bekleidet, dann Ismael, dann Eleazar, dann Simon; aber Hannas übte einen solchen Einfluss, dass er oft in Wahrheit den Hohenpriester agirte. Pilatus, die beiden angeführten Söhne Herodes des Grossen und Kaiaphas waren also wirklich in ihren Würden im 15ten Jahr des Tiberius, d. h. 782 U. C. oder nach unserer christlichen Zeitrechnung 29 nach Christi Geburt. Wenn Lukas Jesum bald nach dem Täufer auftreten lässt und damals ungefähr 30 Jahre alt nennt, so denkt er Jesum ungefähr 752 geboren. Ob er dieses Alter Jesu (und des Täufers) nur darum annimmt, weil nach jüdischer Regel die Lehrer im 30sten Jahre zu lehren anfiengen [1]), oder ob er darüber wirklich berichtet war; ob er Jesu ungefähr gleichzeitiges Auftreten mit Johannes aus dem Cap. I. vorausgesetzten, ungefähr gleichen Alter Beider erschliesst, oder sich auf Anderes stützt, lassen wir dahingestellt.

Die Berechnung des Lukas, worauf immer er sie gründe, setzt Christi Geburt in's Jahr 752, somit erst nach dem Tode des Herodes, der vor Ostern 750 erfolgt ist, immerhin aber nur so weit nach Herodes, dass die Sage darum doch den Herodes mit Jesus kombiniren konnte.

### b) Die Schatzung des Quirinius.

Luk. II. 1, 2.

Mit dieser Berechnung des Lukas selbst ist nun zu vergleichen, was die in sein Evangelium aufgenommene Erzählung von Christi Geburt zu Bethlehem chronologisch Benutzbares enthält, die Schatzung

1) Vergl. indess Strauss a. a. O. I. S. 314.

unter dem Prokonsulat des Quirinius, deren bisherige Auslegung dadurch verwirrt worden ist, dass man, von Matthäus her die Anschauung der Geburt Jesu unter Herodes mitbringend, die bekannte Schatzung unter Quirinius als Datum der Geburt Christi für unerträglich hielt und ihr darum eine Deutung gab, nach welcher sie unter Herodes hinaufgerückt wird.

Der Ausleger des Lukas hat sich dieses Einflusses zu erwehren, zumal ja die Berechnung des Lukas selbst ebenfalls nicht bis zu Herodes hinaufführt. Darum ist aber auch das Datum der Schatzung kein unerträgliches. Zunächst haben wir den Text auszulegen, wie er lautet. „In jenen Tagen sei vom Kaiser Augustus ein Edikt erlassen worden, — *ἐξῆλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου, ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* (*Κυρίνου*). Mit der ganzen Erzählung ist die Schatzung von Lukas schon vorgefunden worden, so dass er höchstens von sich aus genauere Merkmale beigefügt haben könnte, um einem gar zu unbestimmten Texte nachzuhelfen. Wirklich ist die Vermuthung geäussert worden, es sei Lukas selbst, welcher den zweiten Vers, oder doch das Wort *πρώτη* einschiebe. Aber konnte sich denn der ursprüngliche Erzähler begnügen, eine von Augustus befohlene Schatzung für *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* anzuführen, und nun schon die Beziehung der Schatzung auf Palästina sich von selbst verstehen lassen? Musste er also den Quirinius als Statthalter von Syrien nennen, so könnte Lukas nur noch das Merknial *πρώτη* beigefügt haben. Aber es ist gar zu unsicher, hierüber etwas auch nur wahrscheinlich zu finden. Ob der Text hier von Lukas überarbeitet sei, oder nicht: wir müssen ihn nehmen, wie er ist. Der Evangelist nun, wenn er selbst die beiden Vorcapitel aufgenommen hat, was um so eher anzunehmen ist, da er die Geschlechtstafel Jesu erst Cap. III. anbringt, kann in der Schatzung, wie sie im Texte bezeichnet wird, nichts gesehen haben, was seine III. 1. folgende chronologische Berechnung unmöglich machen würde; sei es nun: weil er, ohne alles chronologische Interesse die Erzählung aufnehmend, sie chronologisch gar nicht prüfte, oder, weil er nichts fand, was ihn gestört hätte. Die Erwähnung des Augustus, welcher bis 767 lebte, kann für die Chronologie des Evangelisten nichts Störendes haben, da Jesus in jedem Fall unter Augustus geboren ist.

Quirinius war Proconsul der Provinz Syrien erst seit 758 und hat die Schatzung über Judäa vorgenommen, als dieses 759 bei der Absetzung des Archelaus zur römischen Provinz Syrien geschlagen wurde. Zur Zeit dieser Schatzung nun sei Jesus in Bethlehem geboren worden 759 bis 760. Dies trifft allerdings nicht zusammen mit der von Lukas selbst III. 1, 2 gegebenen Chronologie, laut welcher Jesus 752 geboren wäre. Aber eine Differenz von 7 Jahren wäre so unerträglich nicht, wenn nicht wegen Einmischung Matthäischer Vorstellungen die Geburt Jesu schon unter Herodes dem Grossen gesucht worden wäre; daher denn alle möglichen exegetischen Kunststücke mit einander wetteifern, welches etwa am füglichsten noch eine irgendwie nach Quirinius zu bezeichnende Schatzung zur Zeit des Herodes aus unsern Textesworten herauspressen könne. Alle diese Kunststücke kann der Ausleger des Lukas entbehren, denn für ihn liegt keine weitere Schwierigkeit vor, als dass Lukas, welcher doch selbst das Geburtsjahr auf 752 berechnen lehrt, dennoch eine Erzählung aufnimmt, in welcher die 759 fallende Schatzung des Quirinius zur Geburt Jesu sich gestellt findet. Die Differenz ist nicht erheblich, denn beide Data fallen ins erste Decennium nach dem Tode des Herodes. Wir können also den Text einfach bedeuten lassen, was er bedeuten will. Lukas weiss zwar auch von dieser Schatzung, und führt Apostelgesch. V. 37 den Gamaliel redend ein, „dass Judas der Galiläer sich empört habe in den Tagen τῆς ἀπογραφῆς.“ Aus Josephus wissen wir, wie in der That der Aufruhr dieses Judas durch die Schatzung unter Quirinius veranlasst worden. Diese, Apostelg. V. 37 nur schlechtweg ἡ ἀπογραφή genannt, muss also auch in unserer Erzählung gemeint sein [1]), trotz der mit einfliessenden, ungenauen und hyperbolischen Züge; denn Alles, was wir von dieser Schatzung wissen, wird hier von ihr ausgesagt. Sie ist von Augustus befohlen und von Quirinius als Proconsul von Syrien vollzogen worden. Sie wird zum Ueberfluss noch πρώτη genannt, weil sie wirklich die erste römische Schatzung für palästinensische Landschaften war und als solche in verhasstem Andenken blieb auch bei denen, welche sonst die Zeitgeschichte und Chronologie gar nicht kannten. Der hyperbolische Ausdruck, Augustus habe befohlen ἀπογράφεσθαι

1) Ammon, Geschichte des Lebens Jesu I. 201 f.

πᾶσαν τὴν οἰκουμένην kann schon darum nicht auf eine andere Schatzung hindeuten, weil es keine andere giebt, für welche er nicht ebenfalls hyperbolisch wäre. Noch weniger kann das ganz richtig beigefügte πρώτη ein Mittel sein, die Schatzung von der bekannten des Quirinius zu unterscheiden [1]), die ja eben als die erste und als die erste Erniedrigung für Palästina angesehen wurde. Die Worte können nicht heissen: „die erste der (beiden) unter Quirinius fallenden Schatzungen," wie Meyer will und Ebrard schon widerlegt hat [2]). Gemeint ist also unstreitig die auch sonst wohl bekannte Schatzung unter Quirinius [3]), obwohl man, wenn man sich die damaligen politischen Verhältnisse vergegenwärtigt, nicht absehen kann, wie eine unter Herodes Antipas in Galiläa wohnende Familie, sobald sie zum Stamm Juda oder Benjamin gehört, bei einer Schatzung und politischen Umgestaltung von Judäa (und Samarien) betheiligt sein sollte. Diese Schwierigkeit bleibt aber irgendwie für alle andern sonst ausgedachten Schatzungen doch auch vorhanden; denn selbst vor dem Tode Herodes des Grossen würde eine Schatzung der Juden nach ihren politisch längst antiquirten Stämmen eine wahre jüdische Völkerwanderung veranlasst und für römische Zwecke unbrauchbar, wahrscheinlich auch schon überhaupt unvollziehbar gewesen sein, weil, gesetzt auch alle Familien kannten noch ihren Stamm, eine öffentliche und amtliche Controle darüber nicht mehr möglich war [4]).

Also des Evangelisten eigene Berechnung führt auf's Jahr 752, die vorgefundene Zusammenstellung der Geburt aber mit der Schatzung des Quirinius fällt, wenn man nachrechnet, 759, jenes 2, dieses 9 Jahre nach dem Tode des Herodes.

Es bleibt nichts übrig, als diese Differenz anzuerkennen und zu begreifen. Ihre Möglichkeit ergiebt sich, wenn man berücksichtigt: vorerst, dass der Evangelist den Stoff nicht aus sich selbst nimmt, sondern schon fertig vorgefundene Erzählungen überarbeitend zusammenstellt. So findet er die Combination der Geburt Jesu und der Schatzung schon vor, und nimmt die Erzählung auf, nicht im

---

1) Meyer a. a. O. S. 220.
2) a. a. O. S. 183.
3) De Wette a. a. O. S. 18.
4) Winer a. a. O. II. S. 599. Ammon a. a. O.

Zeit- sondern im Ortsinteresse. Sodann hat der Evangelist das hier liegende chronologisch brauchbare Moment als solches entweder gar nicht beachtet, oder das Schatzungsjahr ist ihm nicht genauer bekannt und gegenwärtig [1]), oder er irrt sich chronologisch um 7 Jahre [2]). Es gab keinen so einfachen und anschaulichen Kalender in jener Zeit und Gegend, keine geläufige Reihe von Jahreszahlen; um die Jahre zu bezeichnen, musste man, wie III. 1. 2., Regierungsjahre von Fürsten und Statthaltern nachrechnen; das aber pflegen Schriftsteller wie unsere Evangelisten entweder gar nicht zu thun oder wie Lukas ein für allemal abzumachen. Ueberdies hat Lukas nur das Auftreten des Johannes ausgerechnet, nicht aber die Fürsten, welche 30 Jahre früher regiert haben; daher darf man sich nicht vorstellen, dass er Jesu Geburtsjahr nach dem regierenden Fürsten anschaulich vor Augen habe. Müssen doch auch wir erst nachschlagen, wenn wir genau die vielen rasch wechselnden Regenten über das damalige Judäa auf Jahreszahlen ausrechnen wollen, wann Herodes, wann Archelaus, wann der erste, zweite, dritte römische Procurator zu regieren angefangen und aufgehört habe. Wer sagt uns denn, dass Lukas je ausrechnet, ob 30 Jahr vor dem 15ten des Tiberius Herodes oder Archelaus regierte; welcher der fünf vor Pilatus schnell auf einander folgenden Procuratoren von Judäa war und welcher Proconsul von Syrien? Haben sich aber einige Kritiker so weit gewagt, aus Lukas einen genauen Kenner damaliger Geschichte und Chronologie zu machen, welcher namentlich die ἀπογραφή und den Aufruhr des Judas genau kenne, somit auch das Jahr derselben [3]): so ist einfach zu erwidern, dass Apostelg. V. 37. von diesem Ereigniss theils gar nichts gesagt wird, als was auch der sonst Unkundige wissen kann, theils aber dieser Judas ausdrücklich nach dem Theudas gestellt wird, obgleich der Letztere nicht bloss Decennien nach Judas, sondern sogar später aufgetreten ist, als Lukas den Gamaliel darüber reden lässt. Wenn Lukas dort einen viel bedeutenderen Paracbronismus in Zeiten, welche ihm weit näher lagen, entweder selbst begeht, oder in vorgefundener Erzählung unbeachtet lässt

1) Neander, Leben Jesu Christi S. 20.
2) Ammon a. a. O.
3) Ebrard a. a. O. S. 181.

und weiter giebt: warum sollte er denn an unserer Geburtserzählung sich stossen, bloss darum, weil eine genaue Berechnung ihm zeigen würde, dass die Schatzung des Quirinius zwar noch in's Jahrzehend, aber nicht in's Jahr der Geburt Christi falle?

Dass der Text die bekannte Schatzung und keine andere, völlig unbekannte, erst auszudenkende meine, ist klar, und wird noch klarer, wenn man sich die Mühe nimmt, alle jene wunderlichen Kunststücke nachzusehen, mittelst deren man eine Schatzung des Quirinius durchaus bis unter Herodes den Grossen zurückschrauben will. Da soll entweder der ganze, den Quirinius nennende Vers unächt sein; oder man korrigirt Quirinius in den Namen des 10 Jahre früher über Syrien gesetzten Saturninus, oder der ganz amtliche Ausdruck *ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας* soll nicht heissen Statthalter über Syrien sein, sondern sonst in Aufträgen des Kaisers sich dort aufhalten; oder *αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρίνου* soll heissen was *ἦν ἡ πρώτη τῶν τοῦ Κυρίνου;* oder *πρώτη* soll für *προτέρα* genommen werden, oder nach *πρώτη* soll ein ausgefallenes *πρὸ τῆς* eingeschoben werden, oder das Verbum *ἀπογράφεσθαι* soll einen andern Begriff ausdrücken, als gleich nachher das Substantiv *ἀπογραφὴ*, so dass wenn übrigens *αὐτὴ* statt *αὕτη* accentuirt werde, die Worte sagen sollen: Augustus habe für alle Länder eine Katastrirung, Einschreibung von Namen und Vermögen befohlen, *ἀπογράφεσθαι*, die Besteurung, *ἀπογραφὴ*, selbst (aber, hingegen) sei, und zwar die erste, erst unter dem Quirinius dann ausgeführt worden; und nun sei Joseph gereist zum *ἀπογράφεσθαι*, aber ja nicht zur *ἀπογραφὴ*! [1]) — Es steht zu erwarten, dass nachdem aller mögliche Scharfsinn aufgeboten worden ist, den Census bei Lukas mit der Herodianischen Zeit bei Matthäus in einander einzuschieben, die Rückkehr zum einfachern Textessinn desto leichter sich empfehlen wird. Warum auch den Text des Lukas so künstlich behandeln und quälen? Sehen wir doch aus der Hauptstelle III. 1. dass, auch abgesehen von der Schatzung, Lukas gar nicht die Absicht hat, Jesu Geburt chronologisch vor den Tod des Herodes zu setzen.

---

1) Ebrard a. a. O. S. 185.

### c) Die Tage des Königs Herodes.

Luk. I. 5.

Hat sich ergeben, dass weder die eigne Berechnung des Lukas, noch die in sein Evangelium aufgenommene Erzählung von der Geburt Christi zu Bethlehem bei der Schatzung das Geburtsjahr bis vor den Tod des Herodes hinaufrückt, vielmehr für den, welcher die Ausrechnung vornimmt, die erstere 2 Jahre, die letztere 9 Jahre nach dem vor Ostern 750 fallenden Tod des Herodes stehen bleibt: so fragt sich ob von der vulgären, in den Vorkapiteln des Matthäus und in den apocryphischen Evangelien vorkommenden Zusammenstellung das Herodes mit dem Jesuskinde nicht auch Spuren sich finden in Erzählungen, welche dem Lukasevangelium einverleibt worden sind. Die einzige Spur dieser Art lesen wir Luc. I. 5., wo die Erzählung von Zacharias und Elisabet mit den Worten beginnt: *Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεύς τις Ζαχαρίας — καὶ γυνὴ αὐτοῦ — Ἐλισάβετ. Ἦσαν δὲ δίκαιοι — καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον* u. s. w. Also in den Tagen des Königs Herodes lebte dieses Ehepaar und wurde noch im hohen Alter mit einem Sohne erfreut; dann, ein halbes Jahr später, als Johannes seinem Vater, wird Jesus seiner Mutter vom Engel Gabriel angekündigt, und die Geburt des Erstern noch erzählt im Zusammenhang mit der Schwangerschaft der Maria.

Wie reimt sich diese Herodianische Zeit mit beiden Daten, welche wir bisher doch auch aus Lukas entnommen haben? ist etwa *Ἡρῴδης, ὁ βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας* nicht Herodes der Grosse? keine Frage, wenn unsern harmonistischen Auslegern dieser Ausdruck hier in die Quere käme, sie würden ihn mit üblicher Kunstfertigkeit so verarbeiten, dass keine Spur mehr von Herodes dem Grossen in demselben zurückbliebe, gerade so wie in der „Schatzung des Quirinius" alles Mögliche, nur nicht sie selbst zurückgeblieben ist. Sie würden sich und Andern, die es wünschen, beweisen, dass nicht bloss dieser Herodes als *βασιλεὺς* und zwar *τῆς Ἰουδαίας* bezeichnet werde, sondern auch von seinem Sohne Archelaus, obgleich ihm nur der Titel Ethnarch zukam, Matth. II. 22. der Ausdruck gebraucht wird, *ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρῴδου*: so könne folglich auch Lukas einen blos-

sen Ethnarchen βασιλεὺς nennen, somit den Archelaus βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας. Hier sei vollends kein Zweifel möglich; denn da Lukas Jesum zur Zeit der Schatzung des Quirinius geboren, in den Tagen „des Königs Herodes" aber empfangen denke, zwischen Herodes des Grossen Tod aber und der Schatzung die 10jährige Regierung des Archelaus liege, und von der Empfängniss bis zur Geburt weder sonst ein vernünftiger Mensch noch Lukas einen Zwischenraum von 10 Jahren sich vorstellen könne: so sei Ἡρῴδης ὁ βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας eben Herodes Archelaus. Oder wenn über diese Argumentation das Gewissen doch unruhig würde, so entstünde eine andere: zwar müsste Herodes der Grosse gemeint sein, aber es biesse ja nicht, dass Jesus unter ihm geboren wurde, sondern nur dass Zacharias und Elisabet in seinen Tagen gelebt hätten, wodurch gar nicht ausgeschlossen sei, dass sie als hochbetagte Leute ihn um viele Jahre überlebt und nun erst einen Sohn bekommen hätten. Zwei Ausbeugungsmittel, die noch gar nicht zu den schlimmern der allgemein cursirenden gehören würden. Keines von beiden für sich allein würde dem Gewissen genügen, aber wie es zu gehen pflegt, in der Schwebe zwischen beiden würde man sich zur nöthigen Ruhe entschliessen.

Dergleichen bei Seite lassend, erinnern wir lieber daran, dass Luc. I. 5. seiner ganzen Haltung nach als ein vom Evangelisten vorgefundenes, wenn auch überarbeitetes Stück von überwiegend erbaulichem Charakter sich kund giebt. Die Geschichte hat Jerusalem zum Schauplatz und nennt den aus jenem Zeitalter überhaupt bekanntesten Herrscher, dessen Regierung gegen 50 Jahre gedauert hatte. Freilich Cap. I. und II. können nicht aus Einer Quelle geflossen sein, sie wäre denn eine so ganz nur erbauliche, auf hymnische Verherrlichungen hingerichtete, dass alle und jede chronologischen und politischen Rücksichten ihr durchaus fremd wären. Denn Herodes des Grossen Regierung und die Schatzung unter Quirinius sind, wenn man es auch mit der Zeit nicht genau nimmt, doch politisch nicht combinirbare Dinge [1]). Wenn dennoch die Erzählung Cap. I. mit den vorausgesetzten Tagen des Königs Herodes, obgleich diese sowohl mit der Schatzung als mit der III. 1. gegebenen Chronologie

1) Ammon a. a. O. S. 201.

nicht zusammengehen, in's Evangelium aufgenommen wurde: so muss man annehmen, dass Lukas hier an chronologische Rücksicht gar nicht gedacht hat, so wenig als II. 1. und Apostelg. V. 37. Oder noch leichter erklärt sich diese Ungenauigkeit, wenn die neueste Untersuchung des Lukasevangeliums[1]) wahrscheinlich machen kann, dass ein ursprünglich ganz Paulinisch gehaltenes Evangelium, welches von den drei chronologischen Daten nur das letzte gegeben, vom Verfasser der Apostelgeschichte bedeutende Ueberarbeitung und Zusätze erhalten hätte namentlich im Interesse, den Paulinischen Typus mit dem ältern zu vermitteln. Diese Ansicht wird ein bestimmtes Verhältniss zu der nachgewiesenen Differenz der chronologischen Data im vorliegenden Evangelium leicht finden können. Für einmal aber genügt es, die Differenz unter den Angaben dieses Evangelium selbst klar darzulegen, und sie lieber einfach anzuerkennen, als durch exegetische Kunststücke zu verwischen.

Das Ergebniss ist also: Lukas selbst rechnet III. 1 f. so, dass Jesu Geburt in's Jahr 752 fallen würde, ohne dass er sie nach dem regierenden Personal nachrechnet; er nimmt aber II. 1. f. eine Erzählung auf, welche Christi Geburt mit der Schatzung des Quirinius zusammenstellt, ohne nachzurechnen, dass diese in's Jahr 759 fällt; endlich nimmt er Cap. I. eine Erzählung auf von Zacharias und Elisabet, welche in den Tagen des Königs Herodes gelebt und in hohem Alter den Johannes erzeugt hätten, der ein halbes Jahr älter als Christus sei, somit, wie es scheint, sammt diesem empfangen zu Lebzeiten des Herodes, jedenfalls vor 750.

Dass andre Züge dieser Erzählung chronologisch gar nicht benützt werden können, hat man immer allgemeiner anerkannt. Man müsste das Jahr, ja die Jahreshälfte der Geburt des Täufers wissen, ehe man um den Monat zu finden, nachrechnen könnte, wann die Priesterordnung Abia I. 5, 8. den Dienst gehabt habe, da jede Klasse jährlich zweimal an die Reihe kam.

## 2. Vergleichung des Matthäus.
### Matth. II. 1. f.

Jetzt erst nachdem die Data bei Lukas rein für sich mit einfacher, nicht von matthäischer Anschauung verwirrter Auslegung dar-

1) Baur in den Theol. Jahrbüchern 1846. 4tes Heft.

gelegt, und trotz ihrer Differenz in einem aus gesammelten Erzählungen zusammengestellten Buche begriffen worden sind, zumal die eigentliche evangelische Geschichte mit ihrem chronologischen Anfangspunkte jedenfalls von der Vorgeschichte und ihren beiden chronologisch zufälligen Daten ohnehin in jeder Hinsicht sich unterscheidet: kann Matthäus verglichen werden so zwar, dass man auch ihm sein Recht unverkümmert lässt, und ihn eben so wenig nach Lukas deutet als umgekehrt.

Dass Matthäus keine Absicht hat, chronologisch zu verfahren, liegt zu Tage. Auf den Boden der eigentlichen, durch's Zeugniss von Jüngern vermittelten Geschichte tritt dieser Evangelist so unchronologisch als möglich mit der Formel III. 1. *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* sei Johannes der Täufer aufgetreten, obgleich unmittelbar vorher Begebenheiten erzählt sind, welche auch der Evangelist um Decennien weiter zurückdenkt. Denn wir würden diese schlichte und volksmässige Manier des Erzählens völlig misskennen, wenn wir annähmen, das Auftreten des Täufers wolle wirklich in die Tage der vorher berichteten Begebenheit, d. h. der Rückkehr Josephs aus Aegypten und Niederlassung in Nazareth verlangt werden. Die völlig übergangene Lücke von fast drei Decennien ist nicht zwischen dem Auftreten des Täufers und der Taufe Jesu vorausgesetzt, sondern zwischen der Kindheit Jesu und dem Auftreten des Täufers.

Auch in den Vorcapiteln wird erzählt ohne alles Bedürfniss nach Zeitbestimmung, zuerst die Empfängniss und Geburt Christi I. 18—24. Dann wird die folgende Erzählung chronologisch absichtslos begonnen mit II. 1. *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, ἐν Βεθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ* u. s. w. Herodes (und Bethlehem) wird erwähnt, weil die Erzählung ihn als Regenten zu Jerusalem voraussetzt bis das Jesuskind Egypten wieder verlässt. Darin liegt nun ein chronologisch benutzbares Moment. Ist Herodes vor dem Pascha 750 gestorben, vorher aber Jesus nicht nur geboren sondern nach Egypten geflüchtet, und, wenn die von Gott befohlene Flucht in dieses entferntere Land nöthig war, einige Zeit dort geblieben: so musste vom Kindermord an Herodes wenigstens 1 oder 2 Jahre noch leben. Haben ferner die Magier ihren Stern entdeckt, ehe sie in Judäa ankamen, und zwar laut genauer Erkundigung des Herodes so lange vorher, dass Jesus damals schon zwei-

jährig sein konnte: so musste die Geburt Jesu gegen 2 Jahre vor den Kindermord fallen; im Ganzen also 3 bis 4 Jahre vor den Tod des Herodes, etwa 746. — Ein anderes chronologisch benutzbares Moment liegt, für Matthäus vollends unbewusst und zufällig, in dem Stern der Magier, welcher sich einer Berechnung Kepler's zu erfreuen hat, die ganz genau das Jahr 747 herausrechnet[1]). Kepler[2]) hatte, aufmerksam gemacht durch die 1604 eingetretene Conjunction des Jupiter, Saturn und Mars, zu denen noch ein fixsternartiger Körper nahe am östlichen Fuss des Schlangenträgers hinzugekommen sei, dasselbe Phänomen im Stern der Magier erkannt, und berechnet, dass in der zweiten Hälfte des Jahres 747 Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische sich verbunden hatten, 748 aber Mars noch hinzugekommen sei. Ideler[3]) führte die Berechnung noch genauer aus: Im Mai 747 standen jene beiden vor Sonnenaufgang am Osthimmel, (daher Ebrard ἐν τῇ ἀνατολῇ vom Osthimmel verstehen will); wieder standen sie beisammen am 27. Oktober und zum drittenmal am 12. November, jedesmal so nahe, dass dem schwachen Auge beide wie Ein Stern erschienen. Diese von Münter[4]) wieder geltend gemachte Berechnung Kepler's combinirt mit der Aussage des im 15. Jahrhundert lebenden Rabbi Abarbenel, dass das Zeichen der Fische und was dort erscheine auf Israel Bezug habe, ist allerdings interessant, zumal sie auf 747, drei Jahre vor den Tod des Herodes, führt. Aber wenn ein besonderer kosmischer Zusammenhang des Zeichens der Fische mit Israel trotz dem Rabbi Abarbenel nicht wirklich besteht: so kann was dort sichtbar wird, nicht wirklich dem Volk Israel gelten; ebenso wenn eine solche Conjunction der obern Planeten gar nicht nur damals, sondern von Periode zu Periode wiederkehrt, ohne dass Christus jedesmal gleichzeitig geboren wird, oder auch nur sonst die Geburt eines verhältnissmässig analog grossen Individuums eintritt, so kann auch die damalige Conjunction Christi Geburt nicht wirklich bedeuten. Daher müsste man mit Neander[5]) annehmen, dass Gott einen Irrthum (astrologischen

1) Winer Art. Stern der Weisen.
2) Kepler de J. Ch. vero anno natali Fcft. 1606.
3) Handbuch der Chronologie. II. 539. f.
4) Der Stern der Weisen. Kopenh. 1827.
5) A. a. O S 29.

Aberglauben) gebraucht habe, um die Menschen zur Erkenntniss der Heilswahrheit zu führen, wie das auch jetzt noch vorkomme, ganz besonders bei der Ausbreitung des Christenthums. — Dass die Constellation statt gefunden 747 werden wir unsern Astronomen glauben, hat sie ja doch auch in andern Zeiten statt gefunden; aber ἀστὴρ bedeutet eigentlich nicht Constellation, sondern Stern, und wenn auch unser Erzählen nicht so genau zu unterscheiden braucht, so soll ja auf dem Wege von Jerusalem nach Bethlehem dieser, sei es nun Stern oder Constellation „vor den Magiern hergehen und dann stehen bleiben über dem Ort, wo das Kind war," ein Phönomen, welches unsre Astronomen ausfindig zu machen noch schuldig geblieben sind, die Exegeten aber umsonst aus dem Texte wegerklären möchten. Genügt den einen die Conjunction von Jupiter und Saturn, zumal sie so innig gewesen sei, dass dem schwachen Auge beide in Eins flossen, so suchen hingegen Andre einen Fixstern und sagen [1]): Wenn Kepler 1604 bei derselben Constellation, damals freilich im Zeichen des Steinbocks, noch einen neuen Fixstern aufleuchten sah, der nachher wieder verschwand, warum sollten die Magier nicht auch einen solchen gesehen haben und in diesem besonderen Stern den des Messias erkennen [2])? Aber statt dieses unsichern Schlusses läge es ja aus allen Prämissen viel näher zu folgen, dass der Messias eigentlich zu Kepler's Zeit in dem Volke, welchem das Zeichen des Steinbocks gilt, geboren sein müsse, weil damals erweislich vorhanden war, was zur Zeit der Magier nur vielleicht. — Endlich wenn die damalige Constellation wirklich so höchst auffallend war und chaldäische Astrologen eigens nach Jerusalem reisend, der ganzen Stadt diese Kunde bringen, auch zu Bethlehem der Maria gewiss kein Geheimniss daraus machten: wie erklärt es sich denn, dass diese Combination des Sterns mit der Geburt Christi, obgleich sie den Herodes und ganz Jerusalem in Bewegung setzte, und als-

1) Ebrard. a. a. O. 250 f.

2) Ebrard a. a. O. womit sich die Erklärung von ἐν τῇ Ἀνατολῇ »in seinem Aufgang oder am Osthimmel« nicht reimt, denn nur jene Planeten, nicht auch der allfällige Fixstern stand zuerst am Osthimmel und hernach am Südhimmel, so dass man von Jerusalem nach Bethlehem gehend das Phönomen gerade vor sich erblickte.

dann in ihren Folgen für Bethlehem und sein Gebiet eine so gross geschilderte Calamität veranlasste, nirgends sonst im Andenken geblieben ist?

Die ganze Erzählung ist so sagenhaft gehalten [1]), dass eine auf einzelne Züge derselben gebaute chronologische Berechnung keinen wissenschaftlichen Werth haben kann; so wenig als wenn auf die Vorcapitel des Lukas etwas gebaut werden wollte.

Also Lukas hat das Auftreten des Täufers so ausgerechnet, dass Jesus ungefähr 752 geboren wäre; in seine Vorcapitel aber sind Erzählungen aufgenommen, deren eine das Jahr der Schatzung 759, die andre aber ganz unbestimmt die Regierung des Herodes, somit vor 750 voraussetzt. Die letztere Voraussetzung, bei Lukas am wenigsten chronologisch beachtet, ist auch in einem Vorcapitel des Matthäus vorhanden, wie dann bis in die apocryphischen Evangelien hinunter die christliche Sage den Herodes mit dem Kinde Jesus und Johannes zusammengestellt hat. Dass nun gerade „die Geburt Christi noch unter Herodes die geschichtliche Unterlage all dieser Sagen" sei, ist durchaus nicht wahrscheinlich, weil sie ausser in den Vorcapiteln im N. T. nirgends eine Stütze hat, vielmehr die eigene Berechnung des Lukas, so wie die eine Erzählung seiner Vorcapitel der Herodianischen Geburtszeit Jesu widersprechen.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Luc. III. 1, 2, 23 | führt auf | . . | 752 | nach | Herodes Tod. |
| Luc. II. 1. f. | setzt voraus | . . | 759 | nach | |
| Luc. I. 3. f. | „ „ | vor | 750 | vor | |
| Matth. II. 1. f. | „ „ | spätestens | 748 | vor | |

Unsre gewöhnliche, von Dionysius festgestellte Zeitrechnung hat mit Recht von der Herodianischen Zeit abstrahirt und der Berechnung des Lukas III. 1 f. folgend das Jahr 753 U. C. als Jahr der Inkarnation d. h. Empfängniss, somit 754 als erstes Jahr nach Christi Geburt bestimmt [2]). Aber zu vollkommen genauer Berechnung fehlen uns manche Bedingungen. Wir erfahren nur, Johannes sei 782 aufgetreten, aber nicht genau, wie lange er eigentlich gewirkt, ehe Jesus, ungefähr 30 Jahre alt, zu ihm kam, um sich taufen zu lassen. Doch denkt sich Lukas keinen irgend erheblichen Zwischenraum. Aber worauf sich seine Ansicht über das ungefähre Alter

1) Meyer, Commentar zu Matth. S. 76 De Wette u. A

2) Ideler a a. O. II. S. 581.

Jesu gründe, ob nur auf die Erzählung Cap. I. und die Sitte der Juden, von Lehrern das erreichte 30ste Jahr zu fordern, oder auf bestimmtere historische Kunde, wissen wir nicht. Nahe zutreffend muss aber die Berechnung dennoch sein, weil alle weitern Ereignisse auf diese Zeit zurückschliessen lassen.

Weitere einzelne chronologisch benutzbare Stellen gehen uns die Evangelien nicht. Es liegt also vor, dass zur Zeit der Abfassung unsrer Evangelien ein bestimmtes Geburtsjahr Christi unter den Christen noch nicht angenommen war. Da es aber jedenfalls nahe an die Tage des Herodes hinauf reichte, und über jene um etwa 70 Jahre zurück liegenden Verhältnisse die genauere chronologisch politische Anschauung unter den auf ganz andre Dinge gerichteten Christen nicht mehr vorhanden war: so ist sehr begreiflich, dass man Jesu Geburt an die am meisten aus jenem Dunkel hervorragenden Punkte angeknüpft hat, entweder weiter hinauf an die tyrannische Grausamkeit des Herodes, oder weiter hinunter an die noch verhasstere und Israel vollends unter die Heiden erniedrigende Schatzung des Quirinius. Beiderlei in der evangelischen Vorgeschichte neben einander zu finden, kann nicht befremden, und passt vollkommen zum ganzen Charakter dieser Geschichte.

Wir könnten zwar immer noch versuchen, die Herodianische Geburtszeit Christi zu bevorzugen, wenn die Data nur gezählt, nicht auch gewogen werden müssten. Für dieselbe spricht ja Matth. II. 1 f. und Luc. I. 5; gegen dieselbe ganz entschieden Luc. II. 1, 2. und III. 1. 2. 23. Würde vollends die Schatzung Luc. II. 1, 2. durch exegetische Künste unter Herodes hinaufgerückt: so wäre die ganze Vorgeschichte beider Evangelisten einig, die geschichtliche Berechnung des Lukas selbst stünde allein und würde noch viel leichter von den Auslegern ebenfalls weiter zurück gedeutet. Man könnte ja geltend machen, dass Christus dort nur ungefähr 30 Jahre alt war, somit auch 34 Jahre alt sein konnte. Freilich aber wie man der ungefähren Angabe zusetzen kann, so auch abziehen, oder warum sollte Christus erst im 34sten Jahr aufgetreten sein? Statt aber hier im Finstern Vermuthungen zu wagen, heben wir besser hervor, dass Lukas offenbar den geschichtlichen Boden seines Evangeliums überhaupt chronologisch bestimmen will, und darum den Täufer auftreten lässt im 15ten Jahr des Tiberius = 782, sofort aber Jesum bei

seinem Kommen ungefähr 30 Jahr alt nennt; dass ferner der Evangelist hier, wo er die regierenden Häupter chronologisch vergleicht, wissentlich so rechnet, wie er es nicht könnte, wenn er Johannes und Jesus auf bestimmte Ausrechnung hin noch unter Herodes geboren dächte. Was man also immer aus dem Census des Quirinius mache, auch Luc. III. 1. widerspricht der Herodianischen Geburtszeit, und nun müssen die widersprechenden Angaben nicht bloss gezählt, sondern gewogen werden. Wir stehen nicht an, eine für den historischen Boden absichtlich angestellte Berechnung gegenüber den zufälligen chronologischen Voraussetzungen der Vorgeschichte entschieden vorzuziehen, zumal der grösste Widerspruch in den Vorcapiteln selbst liegt.

### 3. Charakter der evangelischen Vorgeschichte.

Die evangelische Vorgeschichte, d. h. Nachrichten über Christus vor seinem heilbringenden Auftreten, nicht nothwendig zum Begriff eines Evangeliums gehörig, wie wir aus Markus und Johannes sehen, geben uns nur das erste und dritte Evangelium, ohne Zweifel von Anfang an, d. h. seit diese Evangelien, auch abgesehen von den vorgeschichtlichen Abschnitten, ihre jetzige Gestalt bekommen haben. Ob hinter diesen Evangelien, welche nach Matthäus und Lukas genannt werden, ursprünglich andre Grundschriften dieser Männer vorhanden waren, in welchen die Vorgeschichte noch gar nicht berücksichtigt wurde, ist ein Problem, welches für unsre chronologische Untersuchung dahin gestellt bleiben kann; denn jedenfalls unterscheiden sich die vorausgeschickten vorgeschichtlichen Abschnitte vom eigentlichen Evangelium bestimmt genug in ihrem ganzen Charakter, und geben eine Beschaffenheit kund, bei welcher die Widersprüche ihrer chronologischen Voraussetzungen durchaus nicht auffallen können.

Wie sich in dieser Vorgeschichte Zusammenstellungen der Geburt Jesu mit Herodes neben der Combination mit der Schatzung des Quirinius vorfinden, folglich eine verschiedene Ansicht über die Zeit, so auch damit zusammenhängend eine doppelte Ansicht über den damaligen Wohnort der Eltern Christi; eine Differenz, welche ebenfalls trotz aller apologetisch harmonistischen Künste, dem geraden exegetischen Sinn immer wieder augenscheinlich wird. Nur hat sich hier das Umgekehrte ergeben, dass man die Anschauung des

Lukas mitbringend den Text des Matthäus einfach aufzufassen nicht im Stande war. Wir müssen von Lukas durchaus absehen, um den Matthäus richtig auszulegen. Bei Matthäus finden wir die andre Ansicht, dass damals die Eltern Jesu ohnehin in Bethlehem wohnhaft gewesen. Nicht nur heisst es ohne weiteres Matth. II. 1. *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας*, sondern 21—23 bei der Rückkehr aus Egypten in Folge des nun erfolgten Todes Herodes des Grossen „kommt Joseph mit dem Kinde und seiner Mutter zurück in's Land Israel; als er aber hörte, dass über Judäa Archelaus statt seines Vaters Herodes herrsche, fürchtete er sich dorthin zu gehen und wendet sich, im Traume bedeutet, in's Gebiet von Galiläa." Und nicht nur wird, da nach allem Bisherigen die Rückkehr einfach nach Judäa und Bethlehem an den frühern Wohnort geführt hätte, die Reise nach dem vorher noch gar nicht genannten Galiläa so besonders begründet: sondern es heisst weiter: *καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέθ*, d. h. es wird von Nazaret als von einer bisher der Erzählung und ihren Personen ganz fremden Stadt geredet. Mag immerhin in Galiläa ja auch ein Sohn des Herodes, der Bruder des Archelaus, Herodes Antipas zur Herrschaft gelangt sein, entweder denkt der Erzähler nicht daran, oder er setzt voraus, dass man an ganz neuem Wohnort der feindseligen Aufmerksamkeit leichter entgehe, oder Joseph wird ja im Traume bedeutet, dass in Galiläa nichts zu fürchten sei. Diese Verschiedenheit in der Ansicht über den Wohnort Josephs lässt sich durch exegetische Kunst[1]) nicht beseitigen. Ist es doch ganz natürlich, dass die Zusammenstellung Christi mit der Grausamkeit des Herodes Bethlehem als Wohnort des Joseph voraussetzt, während der Census eben eine Reise veranlassen soll.

Wie die Anschauung von Zeit und Ortsverhältnissen in der Vorgeschichte eine doppelte ist, so auch die ganze Auffassung der Tage des geborenen Christus. Bei Matthäus ist sofort eine höchst bedrohte Lage vorausgesetzt, sobald die Magier den Herodes getäuscht hatten. Bei Lukas hingegen verläuft alles nicht nur ohne Gefahr, sondern unter Jubel und Lobpreisungen, die das grösste Aufsehen erregen mussten. Dort flieht man nach Egypten, hier wird

1) Ebrard a. a. O. S. 265.

Jesus von den Hirten begrüsst, am achten Tage beschnitten, nach 40 Tagen mit in den Tempel zu Jerusalem gebracht und dann einfach und ruhig nach Nazareth mitgenommen. Endlich stammt Jesus durch Joseph von David ab, bei Matthäus durch die Linie Salamo's, bei Lukas durch Salamo's Bruder Nathan; es ist rein willkürlich die Stammtafel bei Lukas auf die gar nicht genannte Maria zu beziehen.

Wir sehen ferner, dass die Vorgeschichte nicht bloss bei Matthäus und Lukas eine ganz andere ist, sondern dass ihre einzelnen Stücke in jedem Evangelium selbst einander ursprünglich nicht gekannt und vorausgesetzt haben können. Stammtafeln mit Davidischer Abkunft durch Joseph und Erzählungen von vaterloser Empfängniss müssen ursprünglich von verschiedenen Ansichten ausgegangen sein. Lukas hat abgesehen von der Stammtafel noch mehr als Ein Stück aufgenommen; auch diese setzen einander ursprünglich nicht voraus; denn das Empfangenseln des Johannes und Jesu in den Tagen des Königs Herodes und das Geborensein Jesu bei der Schatzung des Quirinius können, da die 10jährige Regierung des bei Matthäus nicht vergessenen Archelaus zwischen beiden Daten liegt, nicht zusammen gehört haben, der Urheber sei denn aller Anschauung damaliger geschichtlicher Verhältnisse vollkommen unkundig gewesen.

Betrachtet man weiterhin jede der vorgeschichtlichen Erzählungen für sich, so geben sie sehr verständlich einen nicht historischen Charakter kund. Matth. II. kommen Magier aus den Morgenländern nach Jerusalem und fragen, wo ist der geborne König der Juden, denn wir haben seinen Stern im Morgenlande (im Osten) [1]) gesehen. Herodes, mit ganz Jerusalem erschrocken, soll sofort das ganze Synedrium einberufen, um Auskunft zu erhalten, wo der Messias geboren sei; diese grosse Versammlung von Pharisäern und Sadducäern soll der Sache sogleich Glauben schenken und einig sein, dass der Messias wegen Micha V. 1. in Bethlehem geboren werde. Herodes, nachdem er genau die Zeit erforscht, wann der Stern erschienen sei, weist die Magier hin mit dem hinterlistigen Ansinnen, sie möchten

1) So scheint Matth ἀνατολαὶ und ἀνατολὴ zu unterscheiden, oder aus welchem Interesse würden sie sagen müssen, der Stern sei am Osthimmel gestanden?

ihm rückkehrend sagen, wo das Kind zu finden sei. Auf ihrer Reise in's südlich liegende Bethlehem erscheint ihnen der Stern wieder, προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον, sie freuen sich sehr und, εἰς τὴν οἰκίαν hineingehend, finden sie das Kind mit seiner Mutter. — Zug für Zug giebt die Erzählung einen andern Charakter kund, als den historischen; auch dass der Stern vor den Magiern führend hergegangen sei, bis er über dem gesuchten Ort und Hause stille stand, lässt sich nicht wegdeuten etwa mit der Bemerkung, das Gehen des Sterns so wie sein Stehen sei nur eine Folge des eigenen Gehens und Stehens der Magier[1]). Denn dass nur die Freude geschildert werde über dem wieder gesehenen Stern, die Magier aber nicht vom Stern sondern durch Erkundigungen in Bethlehem sich zum rechten Hause führen liesen: das Alles ist dem klaren Texte entgegen. Matthäus will einfach berichten, der Stern habe ihnen durch sein Stillstehen das Haus kenntlich gemacht[2]), darum wissen sie, eingetreten, dass dieses Kind das gesuchte ist; denn Matthäus weiss von all den Aufsehen erregenden Scenen nichts, welche Lukas gleich bei der Geburt erzählt, und hat kein anderes Mittel, den Messias nun wirklich finden und erkennen zu lassen, als eben den Stern. So steht es im Text, mögen wir immerhin nicht begreifen, wie ein Stern, wenn er gerade über Bethlehem und einem Hause stand, nicht meilenweit eben so senkrecht über allen Häusern erschienen wäre. Matthäus hat eben einen Wunderstern, und kann nicht dafür, wenn die gläubigen Exegeten ihm gerade in dieser Hauptsache nicht glauben. — Auch den historisch misslichen Kindermord hat man auf textwidrige Weise zu halten versucht. Dass Herodes grausam genug war zu solcher That, bezweifelt Niemand; aber dass der jüdische Geschichtschreiber unter den Grausamkeiten des Herodes diese unerwähnt lässt, ist um so auffallender, als ganz Jerusalem und das Synedrium auf den Verlauf dieser Messianischen Sache gespannt sein sollen. Gewiss ist es textwidrig, diese Schwierigkeit zu beseitigen mit der Erinnerung „an die geringe Zahl der noch nicht zweijährigen Kinder, die es in einem Oertchen wie Bethlehem zu einer und derselben Zeit gegeben habe“ [3]); denn Matthäus denkt

1) Ebrard a. a O. S. 253.

2) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik S 21.

3) Ebrard a. a. O. S. 256. Eben so wider den Sinn des Textes

nicht an einige wenige Knaben eines kleinen Oertchens, wenn er sagt: *πάντας τοὺς παῖδας, ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς;* er denkt vielmehr, wie er es auch sagt, an eine so allgemeine Calamität des ganzen Stammes, dass er den Gegenstand jener im A. T. erwähnten Wehklage der Stammmutter Rahel über ihre Kinder in diesem Ereignisse eingetreten sieht. Uebrigens ist die Grausamkeit des Herodes hier nicht bis in's Tolle und Willkürliche geschildert. Wie nach Matthäus gar nichts vorgefallen ist, was das Christuskind für die Magier auffindbar machen würde, und nur der Stern sie in die rechte *οἰκία* leitet: so giebt es nun auch für Herodes keine andere Weisung, des Kindes habhaft zu werden, als nur den Ausspruch des Synedriums, welcher Bethlehem nennt, und den Stern, welcher die Zeit der Geburt und das Alter des Kindes lehrt. Darum ist so angelegentlich hervorgehoben, wie Herodes in Jerusalem heimlich die Magier zu sich kommen liess, *καὶ ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος*; darum lässt nun Herodes tödten alle Knaben *ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων.* Dass Herodes über seinen Zweck hinaus grausam verfahren, dass er ja leicht dieses Kind hätte finden können, ohne so viele zu tödten; dass auch die Magier das Haus durch Erkundigungen ausgemittelt hätten: alle diese Annahmen zeigen nur, wie wenig man fähig ist, den Matthäus aus seinem eigenen Texte auszulegen, wie sehr aber die Auslegung irre geht, wenn sie Voraussetzungen aus Lukas hineindeutet. Wenn Strauss dem Matthäus vorwirft, (von den Voraussetzungen harmonistischer Erklärer aus mit Recht,) er vergesse, wie leicht Herodes ohne diese Grausamkeit das Kind auffinden konnte; und entgegnet wird, „es sei abgeschmackt, zu verlangen, dass Matthäus die von den Magiern in Bethlehem angestellten Erkundigungen, welche sich von selbst verständen, erwähnen sollte“ [1]); so ist Beides ungefähr gleich zu beurtheilen und Beides gleich textwidrig; Matthäus weiss nichts von den merkwürdigen Ereignissen bei Lukas, und doch sollen diese ja laut

---

erklärt Ebrard, dass Simions und Hanna's Lobpreisungen keine Aufmerksamkeit in der weltlichen Hauptstadt erregen konnten. Soll ja schon durch die Magier ganz Jerusalem aufgeregt worden sein!

1) Ebrard a. a. O. S. 254.

unsern harmonistischen Auslegern vor der Ankunft der Magier und vor der Flucht nach Egypten begegnet sein.

Wie diese Haupterzählung des Matthäus, so giebt auch die Erzählung des Lukas einen nicht historischen Charakter kund. Der Engel erscheint dem Zacharias, bezeichnet sich als Gabriel, kündigt ihm einen Sohn an und straft seinen Unglauben mit Stummheit. Im sechsten Monat wird der Engel Gabriel zur Maria gesandt mit der Kunde, sie werde den Messias gebähren. Das Alles in den Tagen des Herodes. Dann veranlasst die Schatzung des Quirinius eine Reise nach Bethlehem, wo Jesus geboren wird. Engel verkündigen ihn lobpreisend den Hirten, diese kommen ihn zu verehren, am achten Tage wird er beschnitten, nach 40 Tagen in den Tempel gebracht, wo Simeon und Hanna ihn als Messias begrüssen; alles diess mit eingestreuten kürzern oder längern Doxologien und Hymnen, welche klar genug den Charakter der Erzählung aussprechen.

Vollends entscheidend wird das Urtheil, wenn man nachsieht, wie auf dem spätern, historischen Boden angelangt Matthäus und Lukas so wenig als die übrigen Schriftsteller des N. T. diese Ereignisse aus der Kindheitszeit irgend voraussetzen. Jesu Verhältniss zu Maria und seiner Familie wird so gezeichnet, wie es nicht sein könnte, wenn jene Erzählungen historisch wären [1]). Reimt sich doch schon Luc. II. 41—52 nicht mit den ältern Scenen, da weder die Angst um ein Kind, dessen Messianische Laufbahn von Engeln zugesichert ist, V. 48. noch das Nichtverstehen seiner Antwort V. 50 begreiflich ist, ja nichts enthält, als was der Maria schon übernatürlich angekündigt worden wäre.

Das Interesse, bis zu Christi Geburt hinauf zu gehen, ist erst später erwacht, als man nur noch zwei Wege hatte, in dieses Dunkel einzutreten, theils die Herbeiziehung von Weissagungen und Typen des A. T. und so gestaltete sich die bei Matthäus vorhandene Vorgeschichte; theils aber konnte man den Punkten sich zuwenden, welche im Leben jedes jüdischen Knaben vorauszusetzen waren, Empfängniss, Geburt, Beschneidung, Darbringung des Opfers für den Erstgebornen und erstes Mitreisen an's Fest im zwölften Jahre. In dieser Form ist die Vorgeschichte bei

1) Ammon, die Geschichte des Lebens Jesu. I. S. 171.

Lukas aufbewahrt worden, der gerade nur an die genannten Punkte anknüpft, sonst aber durchaus keine andern, nicht eo ipso vorauszusetzenden Punkte zu berübren weiss.

Es möchte nun bewiesen sein, wie wissenschaftlich haltlos jede chronologische Bestimmung sein muss, welche auf einen Zug dieser Vorgeschichte gebaut würde. Wenn wir dem Lukas folgen, so geschieht es nicht weil etwa seine Vorgeschichte weniger vorgeschichtlich wäre, als die des Matthäus, sondern weil wir ihm allein eine chronologische Berechnung vom historischen Boden aus verdanken.

Uebrigens wird die Vorgeschichte für Kunst und Erbauung darum nicht ungeeigneter sein, weil sie selbst aus erbaulicher und poetischer Stimmung hervorgegangen ist. In diesem Charakter erscheint sie sinnig und als grossartige Symbolik höherer Wahrheiten und Ideen; in den historischen Boden eingezwängt aber verwirrend und irre leitend. Wie die abgeschmackte jüdisch rabbinische Schulexegese nur der Beweis war einer falschen Stellung, in die man sich zum A. T. begeben, so dürfte für die Nothwendigkeit, diese Vorgeschichte als das zu nehmen was sie ist, nichts schlagender sprechen, als die Masse exegetischer Kunststücke, Textumdeutungen, erschlichener Beweisführungen, kurz der im schlimmen Sinn advokatenmässige Charakter, welcher die Exegese und Kritik hier über alles Maass entstellt hat, und so lange entstellen wird, als man dieses Verhältniss zur evangelischen Vorgeschichte behauptet. Keine Frage, es sind weit gediegenere Gründe als die blosse Wunderscheu, welche dieses Verhältniss zu veredeln gebieten; es ist der gesunde historische und theologische Sinn selbst, welcher in jedem Einzelnen zwar vielfach irren und die Berichtigungen durch Andre bedürfen wird, das allgemeine Verhältniss aber zu dieser Vorgeschichte so weit richtig erkannt hat, dass er der Berichtigungen im Einzelnen, woher sie immer kommen mögen, von dem wohl zu unterscheiden weiss, was nur Reaktion gegen den historischen Wahrheitssinn überhaupt ist, und nur als Reizmittel der am Opponiren selbst sich erfreuenden negativen Kritik dienen kann. So lange die positiven Behauptungen der geschilderten Art sind, ist die Freude am Negiren ungemein begreiflich, und es liesse sich fragen, auf welcher Seite beziehungsweise die tüchtigern und geradern Männer zu finden seien.

# II.

## Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung.

Eine philosophische Untersuchung

von dem Herausgeber.

(Art. 1. im 3ten Heft des vorigen Jahrgangs)

---

### 2. Das Böse.

Die Aufgabe, mit der wir es hier zu thun haben, ist die doppelte, den Begriff des Bösen zu bestimmen und sein Dasein zu erklären. Es entsteht nun sogleich die Frage, welche von diesen beiden Untersuchungen der andern vorangehen muss. Um sagen zu können, wie das Böse entsteht, muss ich vor Allem wissen, worin es besteht, dazu aber, scheint es, muss ich nicht blos wissen, welches die Willensthätigkeiten sind, die den Charakter des Bösen bestimmen, sondern auch, wie sich dieselben zum allgemeinen Wesen des Willens verhalten, d. h. wie die Entstehung des Bösen zu erklären ist; denn offenbar muss von diesem consequenterweise einen andern Begriff haben, wer es aus einer unabänderlichen Nothwendigkeit, als wer es aus Willkühr, einen anderen, wer es aus einem Verhalten des Willens zu sich selbst, als wer es aus einem Verhalten desselben zu einem ihm äusserlichen Gesetz ableitet u. s. f. So ist also jede der obigen Fragen von der anderen abhängig. Sie können aus diesem Grunde auch nur beide zusammen vollständig beantwortet werden; diess hindert jedoch nicht, dass ihre Erörterung entweder mit dieser oder mit jener anfange. In einer synthetischen Construction nun müsste die Untersuchung über die Entstehung des Bösen der über sein Wesen vorangehen, und diese wäre nur das Resultat von jener,

denn in einer solchen erhielten wir den Begriff des Bösen überhaupt erst durch die Erkenntniss der Bedingungen, aus denen sein Dasein zu erklären ist. Bei einem analytischen Verfahren dagegen wird umgekehrt mit der Thatsache des Bösen angefangen werden müssen, um mittelst der Zergliederung dieser Thatsache ihren Gründen auf die Spur zu kommen. Wir werden hier den letzteren Weg einschlagen, und erst da zur psychologischen Ableitung des Bösen übergehen, wo unsere Analyse selbst dazu nöthigen wird. Wir beginnen daher mit der Frage nach dem Begriffe des Bösen.

Das Erste wird hier sein müssen, dass wir diesen Begriff nach seiner formellen Seite bestimmen, oder den psychologischen Ort angeben, innerhalb dessen er zu suchen ist. Gut und böse sind Prädikate der menschlichen Willensthätigkeit, aber haben sie auch ihren Grund nur im menschlichen Willen? d. h. ist es das Verhalten des menschlichen Willens zu sich selbst, oder sein Verhalten zu etwas ausser ihm Liegenden, wesshalb wir ihn gut oder böse nennen, ist er autonomisch oder heteronomisch? Im erstern Fall haben wir Hoffnung, das Wesen und den Ursprung des Bösen auf philosophischem Wege, aus der Betrachtung des menschlichen Willens selbst, begreifen zu können; im andern kann diess weniger sicher erwartet werden. Schon aus diesem Grunde werden wir daher diese Frage nicht umgehen dürfen.

Hier hat nun die Theologie von jeher eine andere Antwort gegeben, als die Philosophie. Während jene die Sittlichkeit in letzter Beziehung für ein Verhältniss des Menschen zu Gott und das Sittengesetz für ein positives göttliches Gebot zu erklären pflegt, so liegt es umgekehrt im Wesen der Philosophie, die sittliche Pflicht als an und für sich nothwendig und das sittliche Handeln als unmittelbar durch den Begriff des Menschen gefordert zu betrachten. Dieser Gegensatz, schon früher vorhanden, ist besonders durch Kant allgemeiner zum Bewusstsein gebracht worden. Aus seinem Prinzip der sittlichen Autonomie folgerte dieser mit Recht, dass die Begründung der Sittlichkeit auf den göttlichen Willen nur der inadäquaten Form des statutarischen Glaubens angehöre; die Theologen ihrerseits, so weit sie nicht selbst von dem Rationalismus der kritischen Philosophie angesteckt waren, mussten eben jene Begründung für die allein haltbare, und die verlangte Unbedingtheit des sittlichen Bewusstseins für

eine unberechtigte Selbstüberhebung erklären. So ist auch neuerdings wieder behauptet worden [1]), die Autonomie des menschlichen Willens schliesse einen vollkommenen Widerspruch in sich, denn wo ein Gesetz sei, da stehe es offenbar über dem Wesen, welches daran gebunden sei, und dieses sei ihm unterworfen; wollte man aber diess zugebend im Menschen selbst die Vernunft als den gesetzgebenden Theil von dem der Gesetzgebung unterworfenen, der Sinnlichkeit unterscheiden, so käme man auf die seltsame Folgerung, dass das Vermögen der Gesetzeserfüllung oder der Sittlichkeit in der sinnlichen Natur liege; ebenso aber auch mit der Annahme, dass das Sittengesetz von der theoretischen Vernunft der praktischen vorgeschrieben werde, zu einem unerträglichen Dualismus dieser beiden Vermögen und zu einer unrichtigen Lostrennuung der Gesetzgebung von dem Willen, der doch allein Gesetze nicht blos zu erkennen, sondern auch festzustellen vermöge. Der Ursprung des Sittengesetzes könne daher nur ausser dem Menschen, in Gott, liegen, er sei der einzige Urheber und der einzige unmittelbare Gegenstand unserer Verpflichtung, daher auch die Verletzung der sittlichen Pflicht, oder die Sünde, ihrem eigentlichen Ursprung nach nicht aus dem Verhältniss der Kreatur zu sich selbst, sondern nur aus ihrem Verhältniss zu Gott, als ein Abfall des Geschöpfs von Gott zur Selbstvergötterung zu begreifen, an die Stelle der Autonomie müsse die „Theonomie“ treten.

Nun sollte man freilich meinen, dieses beides bilde gar keinen Gegensatz, da der, welcher den sittlichen Verpflichtungsgrund im Wesen des menschlichen Geistes selbst sucht, darum das Gesetztsein des letzteren durch Gott oder den absoluten Geist nicht zu läugnen braucht. Aber die Meinung des Theologen ist ja nicht blos die, dass sich in der Autonomie des Menschengeistes der göttliche Wille offenbare, dieser soll vielmehr an die Stelle von jenem treten, das Sittengesetz soll aus dem transcendenten göttlichen Willen herstammen, und den Menschen nur darum verpflichten, weil es durch diesen Willen gesetzt ist; „Gott ist der einzige unmittelbare Gegenstand unserer Verpflichtung, der Grund aller andern Verbindlichkeit.“ Während also die eine Seite behauptet, das Sittengesetz habe seinen

1) J. Müller, die Lehre von der Sünde I, 66 ff. 75 f. 400 f. 376 u. ö.

Verpflichtungsgrund unmittelbar in sich selbst, d. h. im Wesen des Menschen, dessen Gesetz es ist, im göttlichen Willen dagegen, oder richtiger, im göttlichen Wesen nur mittelbar, sofern das menschliche Wesen, wie jedes besondere Dasein, vom absoluten gesetzt ist, so ist die Behauptung der anderen Seite die, dass jener Verpflichtungsgrund vielmehr unmittelbar nur im göttlichen Willen liege, im Wesen des Menschen dagegen nur mittelbar, sofern in diesem die Offenbarung jenes ausser ihm liegenden Willens erkannt wird.

Es liegt am Tage, dass dieser Gegensatz nichts Anderes besagt, als die alte Frage, ob das Rechte und Gute desshalb recht und gut ist, weil es Gott gewollt hat, oder ob es Gott desshalb gewollt hat, weil es recht und gut ist? Nicht minder klar ist aber auch die Antwort. Ist das Gute nur darum gut, weil es Gott gewollt hat, so folgt nothwendig, dass auch etwas Anderes gut sein könnte, wenn Gott dieses gewollt hätte, dass also auch das, was uns jetzt als unsittlich erscheint, durch den göttlichen Willen zu einem Erlaubten und selbst Gebotenen hätte gemacht werden können. Ja auch der Behauptung dürfte man von hier aus folgerichtig nicht widersprechen, dass diess auch jetzt in einzelnen Fällen geschehen könne, dass sittlich verabscheuungswürdige Handlungen, Mord, Diebstahl, Lüge, Gewalt u. s. f. zur Ehre Gottes begangen löblich werden können; was aber hieraus weiter folgen würde, braucht kaum angedeutet zu werden; lehrt doch die Geschichte zur Genüge, was daraus gefolgt ist.

Diese Schlüsse wird man nun freilich von der andern Seite nicht zugeben; der göttliche Wille, wird man sagen, ist zwar allerdings die einzige Quelle des Sittengesetzes, aber da dieser Wille die absolute Heiligkeit und Vollkommenheit selbst ist, so ist es schlechthin unmöglich, dass etwas Anderes, als das Gute und Vollkommene aus ihm hervorgehe. Aber was soll das heissen: der Wille Gottes ist die Güte und Vollkommenheit selbst? Soll es heissen, der Begriff der Güte und der Begriff des göttlichen Willens sind ein und derselbe Begriff, so würde daraus folgen, dass es ausser dem göttlichen Willen gar kein Gutes gebe, d. h. dass entweder jener der einzige wirklich existirende Wille, und die endlichen Willen blosse Durchgangspunkte für ihn seien, oder dass diese, sofern sie vom göttlichen Willen verschieden sind, insofern auch nicht gut, dass mithin die diskrete Persönlichkeit der endlichen Wesen das Böse sei. Die Voraussetzung ist

aber vielmehr, dass der eine absolute und die vielen endlichen Willen als persönlich verschieden neben einander stehen, und dass das Prädikat der Güte beiden zukommen könne, dem einen ursprünglicher, den anderen abgeleiteter Weise, jenem in absolutem, diesen in beschränktem Maasse. Dann ist aber auch der Begriff des Guten oder der Güte mit dem des göttlichen Willens nicht identisch, sondern jener bezeichnet eine Eigenschaft, an welcher beide, sowohl der göttliche Wille, als die endlichen, in verschiedenem Grade theilnehmen, ein Prädikat, wozu sie das Subjekt bilden. In diesem Fall lässt sich aber auch in Beziehung auf Gott die Frage nicht umgehen: erhält dieses Prädikat seine Bestimmtheit von dem Subjekt, dem es zukommt, oder das Subjekt die seinige von dem Prädikat? ist der göttliche Wille gut, weil er das Gute will, oder ist das Gute gut, weil es von Gott gewollt wird? und ebensowenig die Folgerung, die wir aus der zweiten Hälfte dieses Dilemma gezogen haben, dass unter ihrer Voraussetzung auch ein Anderes gut sein könnte, wenn Gott ein Anderes gewollt hätte. Entscheidet man sich dagegen für seine erste Hälfte, wie man nicht anders kann, so muss man auch zugeben, dass das sittlich Gute ebensowohl an und für sich nothwendig sei, wie jede logische und mathematische Wahrheit, d. h. dass es ebenso, wie diese, in der Natur des Gegenstandes begründet sei, dem wir dieses oder das entgegengesetzte Prädikat beilegen, dass ebenso, wie es im Begriff des Dreiecks liegt, drei Seiten zu haben, so im Begriff des Willens liege, sittlich handeln zu sollen. Dass er in diesem Falle auch in der Wirklichkeit immer sittlich handeln müsste, folgt nicht, denn eben nur dieses Sollen ist es, was das Sittengesetz ausspricht, und warum nur dieses, davon lässt sich der Grund gleichfalls im Wesen des Willens nachweisen und ist auch von uns in seiner Freiheit nachgewiesen worden. Eben desshalb ist es auch kein Widerspruch, dass der Wille sich selbst ein Gesetz gebe, also von sich selbst getrennt und sich selbst unterworfen sei. Dieser Widerspruch ist in allem Existirenden, sofern dieses als ein Exemplar seiner Gattung das Gesetz dieser Gattung in sich hat, und doch zugleich als Einzelwesen demselben nicht schlechthin entspricht; was den menschlichen Willen in dieser Beziehung von Naturwesen unterscheidet, ist nur das, dass diese Unangemessenheit an ihre Idee bei den letzteren durch Naturnothwendigkeit, bei dem ersteren zugleich auch

durch Freiheit gesetzt ist; wie aber dort der Widerspruch im Begriff der Individualität gelöst ist, welche als Erscheinung ihrer Gattung diese zugleich darstellt und nicht darstellt, d. h. unvollständig darstellt, so hier im Begriff der Persönlichkeit, der eben dieses enthält, dass das an sich allgemeine Wesen des Geistes zugleich als Einzelwesen, und darum im Bewusstsein der unvollkommenen Einzelexistenz zugleich das Bewusstsein der über diese übergreifenden Idee der Menschheit gesetzt sei.

Im Menschen also und seinem eigenen Wesen ist die Wurzel der Sittlichkeit und der Grund für die Unterscheidung des Guten und Bösen zu suchen. Ist es aber der menschliche Wille als solcher, in dem dieses Princip liegt, oder beruht es nur auf dem Verhältniss des Wollens zu andern Geistesthätigkeiten? Das Letztere wird bekanntlich von zwei Seiten her behauptet: das Princip des Handelns ist theils in dem unter dem Willen liegenden Gebiete der Sinnlichkeit, theils in der über ihm liegenden Sphäre des theoretischen Geistes gesucht worden, jenes von denen, welche das höchste Gut in das sinnliche Wohlbefinden und demgemäss auch die Tugend in die Fähigkeit setzen, sich ein solches zu verschaffen, dieses von denen, welche den Willen in der Art vom Erkennen abhängig machen, dass aus der richtigen oder falschen Vorstellung mit Nothwendigkeit ein richtiges oder verkehrtes Handeln hervorgehen sollte. Beide Theorieen machen aber den Begriff des sittlich Guten und Bösen unmöglich. Von der eudämonistischen liegt diess wohl am Tage, und bedarf keiner weiteren Ausführung, aber auch die Zurückführung des Willens auf's Wissen hat diese Folge. Wenn das Handeln nur ein nothwendiges Erzeugniss des intellektuellen Zustandes ist, wenn der Sokratische Satz gilt, dass die Tugend nichts weiter sei, als das wahre Wissen, wenn wir mit Spinoza die Sittlichkeit in den Besitz adäquater Ideen, die Schlechtigkeit in die Verdunklung des Begriffs durch die Einbildungskraft setzen, so ist die sittliche Selbstbestimmung, ebendamit aber, wie wir bereits gezeigt haben [1]), das unterscheidende Merkmal von gut und böse aufgehoben, es ist nach jener alten Behauptung *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ*, man müsste denn auf einem ebenso unnöthigen, als irreführenden Umweg dadurch zur

1) 1846, 3, 402 ff.

gewöhnlichen Vorstellung zurückkehren, dass man die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellung selbst wieder von der freien Willensentscheidung ahhängig machte. Diese ganze Theorie begeht aber den Fehler, welchen schon Aristoteles [1]) richtig erkannt hat, dass sie das pathologische Moment der sittlichen Thätigkeit, den Unterschied zwischen einer allgemeinen Vorstellung und ihrer subjektiven Aneignung, die Nothwendigkeit des persönlichen Triebs und Interesse's beim Handeln übersieht. Wäre der Wille freilich blosser Durchgangspunkt für die Vorstellungen, so müsste auch von ihm gelten, was vom Erkennen unstreitig gilt, dass nichts stärker ist, als die Einsicht, und dass es unmöglich ist, mit klarer Einsicht in das Richtige sich für das Gegentheil zu entscheiden; aber gerade diess ist es, was den Unterschied des Handels vom Wissen ausmacht, dass eine bestimmte Vorstellung erst durch Vermittlung der freien Willensentscheidung, d. h. erst dann zu einem praktischen Motiv wird, wenn der Vorstellende sein persönliches Interesse in sie hineinlegt. und sich mit Freiheit von ihr bestimmen lässt. Aus diesem Grunde genügt es auch nicht, die objektive Uebereinstimmung einer Handlung mit der Natur des Gegenstandes, auf den gewirkt wird, zum Maasstab ihres sittlichen Werthes zu machen, selbst wenn man dieses Princip weniger empiristisch fassen wollte, als diess Clarke und Wollaston gethan haben, denn auch hiebei ist das Moment der Gesinnung, die Beschaffenheit des Willens als solcher vernachlässigt. Der Unterschied des Guten und Bösen kann nur dann richtig bestimmt werden, wenn ihr wesentliches Merkmal im Willen selbst und dem inneren Verhältniss seiner Momente gesucht wird.

Welche Beschaffenheit des Willens ist es nun aber näher, die wir böse nennen? Die Antwort auf diese Frage ist eine dreifache: das Böse wird nämlich, erstens, entweder als blosse Beschränkung des Seins, als Mangel an Realität oder Vollkommenheit erklärt; oder es wird, zweitens, zwar als ein positiver Widerstreit im menschlichen Wesen gefasst, dieser aber an die zwei Seiten desselben, die sinnliche und die vernünftige, vertheilt, und als die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft bestimmt; oder es wird, drittens, sein ursprünglicher Sitz im geistigen Leben als solchem, nämlich in

1) S. hierüber meine Schrift: Die Philosophie der Griechen II, 506 f.

einem Missverhältniss des individuellen Interesses gegen das universelle gesucht. Zwischen diesen drei Ansichten bewegen sich, was die materielle Bestimmung dieses Begriffs betrifft, alle die verschiedenen Theorieen über das Böse.

Beginnen wir mit der Auffassung des Bösen als einer blossen Privation, so scheint diese beim ersten Anblick ziemlich ferne zu liegen, denn da sich das Böse in seiner Wirkung oft sehr kräftig und fühlbar erweist, so wird es immer das Natürlichste sein, ihm ebenso, wie jeder anderen wirkenden Kraft, eine positive Causalität zuzuschreiben. Wenn sie nichtsdestoweniger sehr grosse Verbreitung gewonnen hat, und auch solche, die ihr im Allgemeinen entgegentreten, doch in der weiteren Ausführung sich selten ganz von ihr frei halten, so haben wir uns diess aus ihrem Zusammenhang mit allgemeineren metaphysischen und theologischen Theorieen zu erklären. Wenn nämlich nach einer alten, besonders seit den Neuplatonikern verbreiteten Vorstellung, die Vollkommenheit des Seins mit dem Sein selbst gleichgesetzt und demnach das Absolute als das schlechthin Seiende, das allerrealste Wesen definirt wird, so kann jede Unvollkommenheit, sei es nun eine physische oder moralische, nur im Nichtsein, in einem Mangel, ihren Grund haben; zugleich scheint sich aber von hier aus — und diess ist der fraglichen Theorie unstreitig am Meisten zu Gute gekommen — die Existenz des Bösen am Leichtesten zu erklären: denn dass neben dem absolut vollkommenen göttlichen Wesen, und mittelbar oder unmittelbar von ihm verursacht, ein Widergöttliches positive Existenz gewinnen soll, lässt sich nicht ohne grosse Schwierigkeit denken, dass dagegen dem Endlichen ein geringeres Maass der Realität zukommt, als dem Absoluten, hat nichts Anstössiges. Diese Ansicht hat daher von jeher vorzugsweise bei solchen Beifall gefunden, deren Hauptmotiv für die Untersuchung unserer Frage das Bedürfniss einer Theodicee war.

Dass jedoch diese Bestimmung den Begriff des Bösen nicht blos nicht erschöpft, sondern gerade sein unterscheidendstes Merkmal übergeht, hat auch schon unser erster Artikel angedeutet. Die Beschränktheit des Seins als solche, das sog. metaphysische Uebel, ist für sich genommen noch nichts Böses, denn böse ist nur, was anders sein sollte, was der Aufgabe und Bestimmung des Wesens, dem es anhaftet, widerspricht, eine gewisse Beschränktheit ihres Seins

dagegen ist vom Begriff der Einzelwesen gar nicht zu trennen; es ist auch ein Mangel an Realität, dass der Mensch nicht allwissend und allmächtig ist, aber Niemand wird sagen, dieser Mangel sei eine Sünde. Das angegebene Moment müsste daher jedenfalls in die Definition mit aufgenommen, und gesagt werden: das Böse besteht in der Abwesenheit einer solchen Realität, welche einem Wesen seiner Natur und Beschaffenheit gemäss zukommen sollte. Offenbar wäre aber damit der blos privative Begriff desselben bereits verlassen. Denn wenn nicht jeder Mangel an Realität böse ist, sondern nur der naturwidrige Mangel, so ist es auch nicht mehr die Beschränktheit des Seins als solche, welche das Wesen des Bösen ausmacht, sondern nur der Widerspruch einer Beschränktheit gegen die Forderung eines unbeschränkteren Seins. Woher dann aber dieser Widerspruch? Aus der Natur jedes Dings ist nur die naturgemässe, nicht die naturwidrige Beschränktheit seiner Realität zu erklären, die letztere kann daher nur in dem Hinzutreten einer weiteren, seinen normalen Zustand unterbrechenden Potenz, in einer Lebensstörung ihren Grund haben, das Böse ist seinem eigentlichen Wesen nach nicht ein blosser Mangel, sondern das hemmende Eingreifen einer Kraft in die Entwicklung einer andern, eine Krankheit; die Krankheit ist nämlich nichts blos Negatives, nicht blos das Aufhören oder die Schwächung gewisser Lebensfunktionen, sondern das Eintreten fremdartiger, abnormer Erscheinungen in den organischen Lebensverlauf. Auch dieses genügt aber noch nicht, aus dem früher (1846, 3, 406) angegebenen Grunde, weil es die unterscheidende Eigenthümlichkeit des sittlichen Uebels nicht erklärt. Das Böse als blosse Krankheit betrachtet wäre zwar eine fehlerhafte Beschaffenheit des wollenden Subjekts, aber nicht ein Fehler seines Willens, sondern nur seiner Kraft, seines physischen (wenn auch nicht: körperlichen) Lebenszustandes; jenes ist es nur dann, wenn es in einer verkehrten Richtung des Willens selbst als solchen besteht. Fügen wir nun auch dieses Merkmal hinzu, so erhalten wir statt der bisherigen negativen vielmehr die positive Bestimmung: das Böse ist eine Störung des sittlichen Lebens, ein Widerspruch der freien Thätigkeit gegen ihren Begriff, des Willens gegen sein Wesen. Wie ist nun aber dieser Widerspruch näher zu bestimmen, d. h. welches sind die Elemente, die in ihm collidiren, und in welchem Verhältniss derselben besteht er?

Auch auf diese Frage wird noch, wie bemerkt, eine zweifache Antwort gegeben. Wie sich der reflektirenden Beobachtung überhaupt die Unterscheidung von zwei Seiten des menschlichen Wesens, der leiblichen und der geistigen, aufdrängt, so stellt sich auch die abnorme Entwicklung des sittlichen Lebens in diesen zwei Grundformen dar, als ungeordnete Macht der leiblichen Funktionen und als geistige Verkehrtheit, als Sinnlichkeit und als Selbstsucht, den ersten von diesen Ausdrücken in seiner übeln Bedeutung und den zweiten vorläufig in dem weiteren Sinne genommen, wornach er nicht allein den reflektirten und zum Charakter gewordenen Egoismus, sondern überhaupt jede Unterordnung des allgemeinen unter das Einzelinteressebezeichnet. Auf die eine oder die andere von diesen Wurzeln sind alle sittlichen Verfehlungen zurückzuführen; welche ist aber von diesen selbst die ursprünglichere? Beide als gleich ursprünglich neben einander zu stellen, verbietet die Einheit des geistigen Lebens, ein gemeinsamer Ursprung beider aus einem Dritten wird sich auch nicht nachweisen lassen, es bleibt daher nur übrig, dass die eine blosse Erscheinung und Folge der andern ist, dass entweder die Sinnlichkeit desshalb böse ist, weil sie aus einem selbstsüchtigen Willen, oder die Selbstsucht desshalb, weil sie aus einer Herrschaft der Materie über den Geist hervorgeht Welche von beiden Bestimmungen aber die richtige sei, darüber wird auch in neuerer Zeit gestritten: während Kant das Böse aus der moralischen Heteronomie, der Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft ableitet [1]), besteht es nach Schelling [2]) vielmehr in der Ueberordnung des Eigenwillens über den Universalwillen, während Schleiermacher [3]), und ihm folgend Romang [4]), die Sünde als „eine durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft

1) Krit. der prakt. Vern. 1. Thl. 1. B. 3. Hptst. S. 184 f. Grundl. z. Metaph. d. Sitten 3. Abschn. S. 80 ff. Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vrn. 1. Hptst. S. 196 f. Hartenst. Ausg. Wie sich damit bei Kant die Ableitung des Bösen aus der Freiheiheit verträgt, kann erst später untersucht werden.

2) Philos. Schriften I, 438 f. 474.

3) D. christl. Gl. §. 66. 1, 398. Vgl. Philos. Ethik S. 52–54. 71. Abh. d. Berl. Akad. 1825, philos. Kl. S. 27 ff. Theol. Ethik S. 83. 101.

4) Ueber Willensfreiheit und Determinismus S. 103.

des Geistes" definirt, so setzt sie Hegel [1]) darein, dass das Subjekt die Willkühr, die eigene Besonderheit, über das Allgemeine zum Princip macht, und ebenso Vatke [2]) in die subjektive Willkühr, die sich gegen den allgemeinen Willen mit einem bestimmten Inhalt erfüllt hat; ja auch in die zwei neuesten, sonst in mancher Beziehung verwandten Untersuchungen unserer Frage zieht sich diese Differenz herein, indem Müller [3]) die Herleitung des Bösen aus der Sinnlichkeit ausführlich widerlegt, und statt dessen als das innerste Wesen und Princip der Sünde die Selbstsucht bezeichnet, Rothe dagegen ebenso bestimmt gegen diese Ansicht protestirt, und die zwei Grundformen des Bösen, die sinnliche und selbstsüchtige, aus der materiellen Natur des Menschen und dem Sichbestimmenlassen der Persönlichkeit durch diese als ihrer gemeinsamen Quelle ableitet [4]). In der näheren Ausführung dieser Ansichten finden sich natürlich unter den Genannten und innerhalb der beiden Klassen überhaupt mannigfache Verschiedenheiten; wir müssen uns jedoch hier auf die Kritik der allgemeinen Grundbestimmungen beschränken.

Wollten wir nun hiefür zunächst die Erfahrung zu Rathe ziehen, so scheint diese nicht dafür zu sprechen, dass das Böse nur in einer unregelmässigen Herrschaft der Sinnlichkeit bestehe, denn eine grosse Reihe von Erscheinungen des bösen Willens hat gar keine unmittelbare Beziehung auf die sinnlichen Triebe und ihre Befriedigung, sondern bewegt sich rein auf dem geistigen Gebiete. So Hochmuth, Schadenfreude, Lügenhaftigkeit u. s. w. Man hat daher geglaubt, schon durch die Anführung dieser Thatsachen die bezeichnete Theorie widerlegen zu können [5]). Indessen würde sich dieselbe hiegegen wohl zu schützen wissen. Denn da die Erfahrung überhaupt das Böse nur in seinen besonderen Erscheinungen darstellt, über das Gemeinsame dagegen, was diesen verschiedenen Erscheinungen zu Grunde liegt, nichts unmittelbar aussagt, so liesse sich die Einwendung

1) Rechtsphilosophie §. 139.
2) Die menschliche Freiheit S. 139 f. Vgl. auch Rieff, Syst. der Willensbest. S. 78: „Das Streben, reines Selbst zu sein, die Selbstsucht, welche nie befriedigt wird, ist das reine Böse."
3) Die christliche Lehre von der Sünde I, 140 f. 350 ff.
4) Theol. Ethik II, 180 ff.
5) J. Müller a. a. O. I, 369.

ebensowohl umdrehen, und von der entgegengesetzten Ansicht behaupten, dass sie die Sünden der Sinnlichkeit übersehe, und dass mit demselben Rechte, wie von der einen Seite die Selbstsucht für das eigentlich Böse in der sinnlichen Sünde erklärt wird, von der andern in dem Gebundensein des Geistes durch seine materielle Natur der Grund für die selbstsüchtige Beschränkung seiner an sich allgemeinen Thätigkeit auf die Zwecke des Individuums gesucht werden könne [1]). Diess beweist aber nur, dass unsere Frage überhaupt nicht aus der Erfahrung als solcher, sondern nur aus dem metaphysischen Begriff des Geistes entschieden werden kann.

Offenbar waren es auch solche metaphysische Gründe, welche die Sinnlichkeits-Theorie — um uns diesen ungenauen Ausdruck der Kürze halber gefallen zu lassen — erzeugt haben; indem man den Geist als solchen für rein und vollkommen, die Sinnlichkeit dagegen für etwas ursprünglich nicht zú ihm Gehöriges ansah, das ihn nur trüben und verdunkeln könne, so glaubte man eben hieraus auch alle sittliche Verkehrtheit ableiten zu müssen. Diese metaphysische Grundlage tritt nicht blos bei Rothe hervor, welcher die Geschichte seiner unzähligen, von Ewigkeit her, wie bei Origenes, aufeinander folgenden Weltsphären ächt gnostisch mit der Aufhebung aller Materialität bei ihren Bewohnern abschliesst, sondern auch in Kant's und Schleiermacher's nüchternerer Lehre ist sie nicht zu verkennen. Bei dem Ersteren ist der Gegensatz der Sinnlichkeit und Vernunft offenbar nur die praktische Wendung seiner Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung [2]). Da er alle Wahrheit des Seins in's intelligible Wesen der Dinge, den Grund aller metaphysischen Täuschung in die Verwechslung der Erscheinung mit dem Ding

1) Vergl. Rothe a. a. O II, 180 ff.

2) Wie nahe sich aber diese zunächst allerdings nur der Erkenntnisstheorie angehörige Unterscheidung mit der objektiven zwischen Geist und Materie berührt, und wie auch hier der abstrakte Spiritualismus der älteren Metaphysik zu Grunde liegt, erhellt ausser allem Andern auch aus Aeusserungen, wie die bekannte über den Zustand nach dem Tode (Streit der Fakult. S. 50. WW. v. Hartenst. I, 237): „wem ist wohl sein Körper so lieb, dass er ihn gerne in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann?“ Auch hier ist noch eine gnostische Scheu vor der Materie.

an sich verlegt, so muss auch sein höchstes praktisches Princip die Autonomie des intelligibeln Willens, der Freiheit oder Vernunft, der Grund aller praktischen Verkehrtheit dagegen diess sein, dass das empirische Dasein des Menschen als eines Wesens in der Erscheinungswelt, die Sinnlichkeit, an die Stelle seines intelligibeln Wesens gesetzt wird. Schleiermacher scheint zwar diesen Dualismus in der Spinozischen Gottesidee aufheben zu wollen; aber weil er den Grund alles Seins ebenso abstrakt, wie Spinoza, nur nach seiner negativen Seite als die allen Gegensatz ausschliessende, nicht als die in den Gegensätzen der konkreten Welt sich realisirende Einheit fasst, so fallen ihm die Grundunterschiede der letztern, Geist und Natur, „die ideale und die reale Reihe", gleichfalls unvermittelt auseinander, und nur eine Folge von diesem Dualismus ist es, dass er die Aufgabe der sittlichen Thätigkeit, statt sie aus dem Begriff des Geistes selbst zu entwickeln, vielmehr in seiner Beziehung auf das ihm Aeussere, in der Ueberwindung der Natur durch die Vernunft sucht, eben desswegen aber auch die Verfehlung dieser Aufgabe nur in die Hemmung der Vernunft durch die Natur im Menschen, die Sinnlichkeit, setzen kann [1]). Wie aber jener metaphysische Dualismus in allen seinen verschiedenen

1) Mit Recht bemerkt übrigens Müller a a. O. I, 415 ff., dass hier eine Verwirrung in Schl.'s Aeusserungen und Sprachgebrauch stattfindet, indem er unter dem sinnlichen Bewusstsein bald nur die animalischen Lebensfunktionen, bald alle auf das endliche und getheilte Sein bezüglichen Erregungen des Selbstbewusstseins, die sittlichen und geselligen miteingeschlossen, und unter dem „Geiste" bald die Vernunft überhaupt, bald nur das Gottesbewusstsein versteht. Zwar könnte man beides durch die Bemerkung auszugleichen versuchen, dass Schleiermacher, da ihm mit dem reinen Selbstbewusstsein das Gottesbewusstsein unmittelbar gegeben ist, die Vernunft und das Gottesbewusstsein, eben damit aber auch die Sinnlichkeit und das von der Gottesidee nicht berührte Welt- und Selbstbewusstsein zu identificiren ein Recht habe; in Wahrheit würde jedoch die Verwirrung dadurch nicht gehoben, sondern nur die Quelle derselben aufgezeigt; gerade diess, dass ihm die allgemeinen Bestimmungen des Selbstbewusstseins unmittelbar zu Bestimmungen des religiösen Bewusstseins, die philosophischen Begriffe zu theologischen werden, ist der Hauptmangel der Schl.schen Religionsphilosophie.

Formen sich nothwendig zum Monismus aufhebt und aufgehoben hat, (man denke nur an die mustergültige Darstellung dieser Notbwendigkeit, die Fortbildung des Cartesianismus zum Spinozismus), so muss auch diejenige Erscheinung desselben, welche uns hier allein angeht, der ethische Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft. vor einem konkreteren Begriff des Geistes verschwinden. Das Wirken des Geistes als solchen soll das Gute, das ungeistige Sein, die Materie und die auf sie bezügliche sinnliche Lebensthätigkeit soll der Grund des Bösen sein. Das heisst entweder: die Materie und die Sinnlichkeit als solche, oder zweitens: das Gehemmt Werden des Geistes durch die Materie, oder drittens: die positive Verkehrung des Verhältnisses, in welchem die materielle und die geistige Natur stehen sollten, die Unterordnung der geistigen Triebfedern unter die sinnlichen ist das Böse. Das erstere nun, den eigentlich gnostischen und manichäischen Dualismus wird heut zu Tage Niemand mehr behaupten wollen, schon desshalb nicht, weil damit theils ein ethischer Begriff auf das Gebiet des ungeistigen Seins übergetragen, theils die Materie, deren Dasein doch schlechthin nothwendig ist, für ein Nichtseinsollendes erklärt würde. Weit häufiger ist die Behauptung, welche in neuerer Zeit besonders an Schleiermacher einen bedeutenden Vertreter gefunden hat, dass die Hemmung der geistigen Thätigkeit durch die sinnlichen Einflüsse das Böse sei. Aber wie sollen wir uns diese doch denken? Soll die Sinnlichkeit für sich wirken, und der Geist oder die Vernunft nur von aussenher durch sie beschränkt werden, wie diess Schleiermacher's mathematische Construction der psychologischen Vorgänge allerdings voraussetzt, so sieht man nicht ein, wie dieses Gehemmtwerden, das ein blosses Leiden ist, die sittliche Beschaffenheit des Geistes selbst soll verändern können, das Böse müsste daher unter dieser Voraussetzung entweder für blosse Verstellung, für den blossen Reflex einer an und für sich natürlichen Erscheinung in unserem Bewusstsein erklärt werden, — und nichts Anderes besagt strenggenommen der Satz der Schleiermacher'schen Dogmatik (§. 81): Gott habe geordnet, dass die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde — oder es muss der eigentliche Sitz desselben in der Unmacht des Geistes gesucht werden, welche der Sinnlichkeit ihren überwiegenden Einfluss mög-

lich macht [1]), und auch dahin führen Schleiermacher'sche Formeln wie die der Dogmatik (I, 400 f. 508): dass das Fleisch sich als eine Grösse zeige, ehe der Geist eine sei, und daher mit dem Eintreten des Geistes in's Gebiet des Bewusstseins der Widerstand des Fleisches gegen den Geist, die Sünde, gesetzt sei, dass das Böse als realer Gegensatz gegen das Gute überhaupt kein Dasein habe, dass daher das Missfallen am Bösen nur sei das Missfallen an dem Zurückbleiben der wirksamen Kraft des Gottesbewusstseins hinter der Klarheit der Auffassung, und das Verschwinden des Bösen (S. 401) ein Kraftgewinnen des Geistes über das Fleisch [2]). Würde aber die erste von diesen Annahmen das Böse aus einer realen in eine blos vermeintliche Störung des geistigen Lebens, eine vielleicht unvermeidliche optische Täuschung verwandeln, so wird auch bei der zweiten gerade das unterscheidende Merkmal dieses Begriffs übersehen. Denn das Böse ist auch allem früher Erörterten zufolge [3]) theils überhaupt nichts blos Negatives, kein blosser Mangel, theils namentlich kein blosser Mangel an Kraft, kein blosses Nichtkönnen, auch nicht nur der Mangel an Kraft des Willens, ein Nichtwollenkönnen, sondern wesentlich ein verkehrtes Wollen, der Missbrauch einer vorhandenen Kraft. Wollte man daher auch das Böse zunächst in der Beschränkung des Geistes durch die Sinnlichkeit finden, so müsste doch diese selbst auf eine fehlerhafte Beschaffenheit der geistigen Thätigkeit als solcher zurückgeführt werden, darauf nämlich, dass der Geist oder der Wille von seiner Kraft der Sinnlichkeit gegenüber zu unvollständig Gebrauch mache. In dieser Weise setzte z. B. J. G. Fichte [4]) das radikale Böse in die ursprüngliche Trägheit der menschlichen Natur, welche den Willen auf der niedrigen Stufe der natürlichen Triebe festhalte. Aber offenbar kann diese blos negative Bestimmung, dieses blosse Nichtsthun, sobald wir dasselbe nicht als ein nothwendiges betrachten, nicht ausreichen. Denn wenn doch

1) Insofern ist diese Theorie derjenigen verwandt, welche das Böse auf eine blosse Privation zurückführt, wie diess auch Müller a. a. O. I, 359 richtig bemerkt.

2) Nur in diesem Sinne kann auch die Theol. Ethik. S. 112. f. behaupten, dass selbst die Vernunft des natürlichen Menschen von der Sünde angesteckt sei.

3) M. s ausser dem eben Entwickelten unsern 1. Art. S. 405 ff.

4) Syst. d. Sittenlehre. 1798. S. 260 ff.

der Wille ebenso nothwendig in jedem Augenblick von seiner höhern Natur zum Hinausgehen über die Sinnlichkeit, zum freien Handeln sollicitirt wird, wie von seiner Sinnlichkeit zum Beharren bei den natürlichen Trieben und ihrer Befriedigung, was bestimmt ihn, nur dem zweiten von diesen Antrieben zu folgen, und nicht dem ersten? Die natürliche Trägheit, sagt Fichte. Aber damit ist nichts erklärt. Trägheit heisst mit andern Worten, Mangel an freier Thätigkeit, Abhängigkeit jedes folgenden Zustands vom vorhergehenden; diese Antwort sagt daher nur: der Mensch handelt nicht frei, weil er es unterlässt, frei zu handeln, und die Frage wiederholt sich, warum, aus welchem Motiv, unterlässt er es? Hier wird nun die Antwort nur sein können: um der sinnlichen Befriedigung selbst willen. Dann ist aber das Verhältniss der Sinnlichkeit zum freien Willen nicht mehr blos dieses mechanische, dass die Freiheit, oder das vernünftige Wollen, durch die Sinnlichkeit, als eine ausser ihr selbst bleibende entgegenstrebende Kraft beschränkt und gehemmt wird, sondern die Sinnlichkeit ist als Motiv des Willens in diesen selbst aufgenommen, und eben das ist der eigentliche Sitz des Uebels und der wahre Begriff des Bösen, dass der Wille, statt sich nach dem Gesetz seiner Freiheit aus sich selbst zu bestimmen, sich aus Freude am sinnlichen Genuss durch die sinnlichen Antriebe bestimmen lässt, das Böse ist der Kant'schen Auffassung gemäss die Heteronomie des Willens, die Unterordnung der vernünftigen Triebfedern unter die sinnlichen. Wie lässt sich aber vom Standpunkt dieser Theorie aus eine solche Verkehrung des Willens denken? Setze ich eine Zweiheit von Kräften, die Sinnlichkeit und die Vernunft, als ursprünglich gegeben voraus, so kann ich mir wohl denken, dass die eine von diesen Kräften durch die andere beschränkt wird, keineswegs aber, dass eine die ihr fremde Wirkungsart der andern annehme; wie vielmehr die Sinnlichkeit keinerlei Vernunft in sich aufnehmen, immer nur zum besiegten Feind, nie zum Organ und zur positiven Darstellung der Vernunft werden könnte, so lässt sich andererseits nicht denken, dass der Wille, dessen Wesen die Autonomie ist, die ausser aller Beziehung zu ihm stehenden Motive der Sinnlichkeit zu den seinigen mache. Wo sollte denn der Reiz dieser Antriebe für ihn liegen? der Wille kann der Sinnlichkeit doch nur dann einen Einfluss auf sich gestatten, wenn in ihm selbst ein Anknüpfungspunkt für sie

ist, abgesehen davon wäre die Bewegung des sinnlichen Triebs etwas, das ganz ausser ihm vor sich gienge. Ebendesswegen kann es aber auch bei der verkehrten Oberherrschaft der Sinnlichkeit selbst nur diese innere Bestimmtheit des Willens sein, die denselben böse macht, denn nur in ihr liegt der letzte Grund des ungeregelten Einflusses, welcher der Sinnlichkeit zugestanden wird; ohne das wäre dieser Einfluss ein blosser Naturerfolg, auf den die Begriffe des Guten und Bösen keine Anwendung fänden. Die Aufgabe wird daher sein, im Geist als solchem, in dem immanenten Verhältniss seiner Thätigkeiten, den Sitz des Bösen aufzuzeigen; zwischen den zwei Sitzen, die man ihm anweisen will, fällt dieses nieder: die Sinnlichkeit kann nicht böse sein, weil sie eine blosse Naturkraft ist, die Vernunft nicht, weil sie dem heteronomischen Antriebe keinen Angriffspunkt darbietet, mit der Willensthätigkeit überhaupt bricht auch die böse Willensbestimmung in zwei Stücke auseinander.

Welches sind nun die Elemente des Willens, in deren richtigem oder verkehrtem Verhältniss seine Güte und Schlechtigkeit besteht? Wir haben schon früher (1. Art. S. 402.) in jedem Willensakt drei Momente unterschieden: die bestimmte Wahrnehmung oder Vorstellung, welche als Antrieb auf den Willen wirkt, die Reflexion dieses Gegebenen im Selbstbewusstsein, und die Thätigkeit, welche aus dieser hervorgeht. Nur in dem zweiten von diesen Momenten liegt die Willensentscheidung als solche, die freie Wahl, wird daher auch der Sitz des Guten und Bösen in unsern Handlungen liegen können. Worin besteht nun jene Reflexion des Gegebenen im Selbstbewusstsein? Sie besteht überhaupt darin, dass alle seine einzelnen Thätigkeiten und Zustände auf das Ich, als die Einheit derselben, als das Allgemeine gegen diese Besonderheiten bezogen, an ihm gemessen und aus ihm bestimmt werden. Das wollende Ich bethätigt sich also darin als in sich allgemeines, zugleich aber auch als besonderes und bestimmtes, denn nur diese bestimmten Thätigkeiten sind es, welche in ihrer Gesammtheit die Wirklichkeit des Ich, oder hier des Willens, ausmachen, und eben dieses ist der Begriff der Ichheit, dass in ihr das an sich allgemeine Wesen als Einzelwesen existirt, ohne sich doch an die Einzelheit zu verlieren, vielmehr in dieser seiner Einzelexistenz zugleich als allgemeines in sich reflectirt ist; konkreter ausgedrückt: dass sich die Idee nicht blos im Individuum als eine dasselbe

blind bestimmende Nothwendigkeit verwirklicht, sondern auch für dasselbe und durch dasselbe, als gewüsste und gewollte gesetzt ist. Dass sein allgemeines Wesen in dieser Weise für das Subjekt ist, diess unterscheidet das geistige Sein vom natürlichen, dass aber das Allgemeine nur im Individuum selbstbewusste Existenz gewinnen kann, diess macht die Naturbasis der Persönlichkeit notbwendig, welche im Leib und der animalischen Seelenthätigkeit gegeben ist. Auch der Wille hat diese Naturbestimmtheit nicht blos als ein von ihm verschiedenes und ihm äusserliches Moment, als „Macht der Sinnlichkeit" ausser sich, sondern als wesentliche und fortdauernde Bedingung seiner Existenz an sich selbst; die natürlichen Triebe sind nicht eine vom Willen nur vorgefundene ihm entgegenwirkende Potenz, sondern die eine Seite des Willens selbst; jeder energische Wille stützt sich auf ein kräftiges Temperament, und an jedem, auch dem geistigsten Willensakt hat diese Naturkraft ihren Antheil. Ebendesswegen wird aber diese Seite des Willens mit dem Begriff der Sinnlichkeit erst äusserlich und unvollständig beschrieben, denn die Sinnlichkeit bezeichnet überhaupt die auf körperliche Befriedigung gerichteten Triebe, diese selbst aber sind nur die theilweise Erscheinung des individuellen Elements im menschlichen Willen, es giebt kein Individuum ohne einen Leib und eine sinnliche Lebensthätigkeit, aber ebenso wesentlich gehört zur selbstbewussten Individualität auch das nicht unmittelbar auf's leibliche Leben bezügliche Moment der Selbstheit, der Reflexion in sich, und die Sinnlichkeit selbst kann bei der Frage über die Beschaffenheit des Willens nur insofern in Betracht kommen, als sich dieses im innern Wesen des Willens liegende Moment in ihr darstellt; abgesehen davon wäre sie etwas dem Willen als solchem Aeusserliches, das seinen sittlichen Werth nicht bestimmen könnte.

Diess also sind die zwei Seiten, deren wesentliche Einheit der Wille ist: das Streben des Subjekts nach Bethätigung seines individuellen Wesens und das Streben nach Bethätigung seines allgemeinen Wesens, oder mit Schelling zu reden, der Eigenwille und der Universalwille. In jedem Willensakt sind beide nothwendig verbunden; es ist nicht möglich, dass das Subjekt die Richtung auf's Allgemeine, die Vernünftigkeit ganz von seinem Thun ausschliesse, es ist aber gleichfalls nicht möglich, und darum auch gar nicht zu ver

langen, dass es der Individualität keinen Einfluss auf sich gestatte, dass es im Wirken für's Ganze nicht zugleich seine persönliche Befriedigung suche, und die allgemeine Form der sittlichen Thätigkeit in einer individuellen Weise modificire. Nicht die Ausschliessung des einen oder des andern von jenen Momenten wird es daher sein können, worauf der Unterschied des Guten und Bösen beruht, sondern nur die Verschiedenheit ihrer Stellung. Ist das individuelle Interesse dem universellen untergeordnet, so ist die Willensbestimmung gut, ist es umgekehrt das universelle dem individuellen, so ist sie böse, schwankt der Wille zwischen beiden Motiven, so ist sie in demselben Maasse aus Gut und Böse gemischt. Der Grundcharakter des Bösen ist daher die Verkehrung der Triebfedern, die Herrschaft des selbstischen Princips im Menschen über das allgemeine, diess, dass das Subjekt, statt die Individualität zum Organ für die Darstellung der Idee seiner Gattung zu machen, vielmehr die in ihm gesetzten Kräfte der Gattung zum blossen Mittel für die Befriedigung der individuellen Neigungen macht: das Böse ist der Widerspruch des Einzelwillens gegen das allgemeine Wesen oder die Idee des Willens.

Dieser gemeinsame Charakter des Bösen wird sich nun in eben so vielen verschiedenen Formen darstellen, als es Art- und Gradunterschiede der individuellen Lebensentwicklung giebt. Wo diese im Ganzen oder im jeweiligen Momente auf die sinnliche Lebensthätigkeit beschränkt ist, entstehen die Fehler der Unmässigkeit im physischen Genuss, wo sie einen geistigeren Charakter angenommen hat, die Fehler der Selbstüberhebung, Hochmuth, Herrschsucht, falscher Ehrgeiz u. f., wo die Beziehung des sinnlich Einzelnen auf das Ich, als die Allgemeinheit des Bewusstseins, zwar vorhanden ist, ohne dass dieses doch vom Sinnlichen überhaupt zu abstrahiren wüsste, die Fehler des Eigennutzes, Geiz u. s. w.; alle diese Fehler haben ferner bald einen sthenischen, bald einen asthenischen Charakter, sind bald Verirrungen der Leidenschaft und des Selbstgefühls, bald Erscheinungen der Weichlichkeit und Schwäche; dieselben erhalten endlich durch die Beschaffenheit ihrer Objekte und die unendliche Mannigfaltigkeit der konkreten Verhältnisse zahllose Modificationen. Indessen können wir hier nicht weiter auf diese Unterschiede eingehen, sondern müssen uns begnügen, das in denselben sich gleichbleibende Wesen des Bösen bezeichnet zu haben. Ebensowenig ist hier

die Frage zu beantworten, inwiefern ein Widerspruch des Willens gegen sein Wesen denkbar sei, und ob nicht ein solcher dem richtigen Begriff der Erscheinung widerspreche, die als solche nur Erscheinung ihres Wesens sein könne? Sofern sich diese Frage auf die psychologische Möglichkeit des Bösen bezieht, hat sie in unserem ersten Artikel ihre Erledigung gefunden, sofern sie den Bestand des Bösen in der Welt betrifft, wird sie uns im dritten Abschnitt beschäftigen. Um so unerlässlicher ist dagegen an diesem Orte die Untersuchung über die Nothwendigkeit und den Ursprung des Bösen, und auch unsere bisherige Erörterung hatte hauptsächlich den Zweck, eine Entscheidung über diesen ebenso wichtigen als streitigen Gegenstand vorzubereiten.

Das Böse ist ein Widerspruch gegen das Wesen und die Bestimmung des Menschen, und doch ist dasselbe so allgemein, dass wir, so weit unsere Erfahrung reicht, keinen einzigen Menschen zu nennen wissen, der schlechthin frei davon gewesen wäre [1]). Wie lässt sich diese Erscheinung erklären? Die Antworten hierauf lauten bekanntlich äusserst verschieden; im Ganzen aber lassen sich alle denkbaren Erklärungen auf fünf Theorieen zurückführen. Die erste Ansicht, die indifferentistische, erklärt das Böse für schlechthin zufällig, für ein ohne alle innere Nothwendigkeit entstandenes Werk der Willkühr. Die zweite hält es umgekehrt für schlechthin nothwendig, wie im Ganzen, so auch im Einzelnen — die deterministische. Die drei übrigen treffen gemeinschaftlich in dem Bestreben zusammen, das Böse zugleich als ein Werk der Freiheit und der Nothwendigkeit darzustellen, aber in der weiteren Ausführung gehen die Wege weit auseinander: während die Einen den Ursprung des Bösen aus der Freiheit und seinen Ursprung aus der Nothwendigkeit an

1) Auch die Unsündlichkeit Christi würde nichts hiegegen beweisen, denn für's Erste ist diese keine Erfahrungsthatsache, d. h. nichts historisch Erweisbares, und kann der Natur der Sache nach keine sein, sondern nur ein Glaubensartikel, und für's Zweite hätte sie ihren Grund jedenfalls in einem Wunder, sei es auch nur das Schleiermacher'sche Wunder einer „ursprünglichen und unsündlichen Naturthat," hier aber handelt es sich um die allgemeingültigen Gesetze der natürlichen Entwicklung des menschlichen Wesens.

verschiedene Personen vertheilen, behaupten Andere, dass es in jedem Einzelnen diesen doppelten Ursprung habe; auch unter diesen findet aber die Differenz statt, dass ein Theil derselben wenigstens im Einzelnen selbst die gleiche Vertheilung wieder vornimmt, und dem Zustand, in welchem das Böse nothwendig ist, einen solchen, in dem es frei hervorgebracht worden sein soll, voranstellt, wogegen der andere Theil die eigentliche Aufgabe eben darein setzt, in der Freiheit als solcher den Grund desselben nachzuweisen. Der indifferentistischen und deterministischen Erklärung des Bösen tritt daher die Ableitung desselben aus einer erblichen Verschlimmerung der menschlichen Natur, seine Ableitung aus einem Fall jedes Einzelnen (die prädeterministische Ansicht), und endlich seine Ableitung aus dem allgemeinen Wesen der Freiheit zur Seite. Durch eine Prüfung dieser verschiedenen Theorieen werden wir dem Richtigen nahe zu kommen hoffen dürfen.

Bei der ersten derselben liegt nun so viel am Tage, dass sie den Ursprung des Bösen nicht sowohl erklärt, als vielmehr die Möglichkeit seiner Erklärung abweist. Der menschliche Wille, wird gesagt, besitzt in jedem Augenblick gleich sehr das Vermögen zum Guten, wie zum Bösen, und wenn sich auch durch Gewohnheit ein Hang nach der einen oder nach der andern Seite hin bilden kann, so ist dieser doch nie so stark, dass sich ihm der Mensch nicht entziehen könnte. Vermöge seiner Freiheit könnte dieser in jedem gegebenen Falle und darum auch ein ganzes Leben hindurch gut handeln, nur ein an sich zufälliger Missbrauch jenes Vermögens ist es, wenn dieses nicht wirklich geschieht. Allzu auffallend wäre es aber dann freilich, dass dieser Missbrauch in der Wirklichkeit die ausnahmslose Regel geworden sein soll. Wäre es ebenso denkbar, dass sich der Wille vom Bösen frei hält, als dass er ihm Einfluss auf sich verstattet, so müsste doch, sollte man glauben, jener Fall wirklich auch ebenso häufig stattfinden, wie dieser, unmöglich könnte aber der eine die ganz allgemeine Regel bilden, der andere eine Ausnahme, von der es sich nicht bewejsen lässt, dass sie auch nur einmal vorgekommen sei. Indessen stände der indifferentistischen Ansicht hiegegen wohl noch eine Antwort zu Gebot. Die Willensentscheidung, liesse sich sagen, kann allerdings in jedem einzelnen Falle ebenso gut recht als verkehrt ausfallen; gerade desswegen aber, weil für

alle einzelnen Fälle die gleichmässige Möglichkeit des Guten und Bösen gegeben ist, wird nie ein ganzes Leben weder schlechthin gut noch schlechthin böse sein. Wie wir vielmehr in jedem Menschen etwas Gutes anerkennen müssen, so wird uns auch keiner aufstossen, der von aller sittlichen Schuld schlechthin frei wäre. Nicht anders verhält es sich ja auch sonst mit allem Zufälligen. Es ist in jedem gegebenen Fall genau ebenso möglich, dass ich diese Zahl werfe, wie jene, aber es ist völlig undenkbar, dass ich mit tausend Würfen nach einander immer die gleiche Zahl treffe. Ja auch das, könnte ein Vertheidiger dieser Theorie fortfahren, erklärt sich von hier aus, dass nicht blos in jedem Menschenleben als Ganzem neben dem Guten auch das Böse vorkommt, sondern dass selbst jede einzelne Handlung, wenn wir sie genau analysiren und es mit dem Bösen nicht leicht nehmen, die sittlichen Triebfedern nie schlechthin rein und lauter, mithin das Gute in uns immer noch mit Bösem versetzt zeigt. Wenn wir uns nämlich bei unserem Handeln nicht blos einfach je zwischen zwei entgegengesetzten Fällen zu entscheiden haben, sondern in jedem Moment die Möglichkeit unendlich vieler Modificationen unserer Handlungen vorhanden ist, von denen doch nur eine einzige ein schlechthin richtiges Handeln ergiebt, so lässt sich nach Gesetzen der Wahrscheinlichkeit zum Voraus erwarten, dass die freie Willensentscheidung, wenn sie auch bei den meisten der Punkte, durch welche sie sich bewegt, die rechte Linie einhält, und in Folge dessen eine im Wesentlichen gute Handlung hervorbringt, doch bei dem einen oder dem andern derselben auch fehlgehen, und insofern dem Bösen einen wenn auch kaum bemerkbaren Einfluss gestatten werde.

Liesse sich überhaupt ein wirklicher Zustand der Indifferenz, eine aktuelle Bestimmungslosigkeit des Willens annehmen, so würden wir kaum einen anderen Weg zur Erklärung des Bösen einschlagen können. Mussten wir aber schon früher (1. Art. S. 425) den Hervorgang der bestimmten Handlung aus dem schlechthin Unbestimmten undenkbar finden, so gilt dasselbe auch von der näheren Bestimmtheit, welche die Handlung als böse hat. Denn was diese zu einer schlechten macht, kann doch nur das schlechte Motiv sein, um aber als solches auf den Willen zu wirken, muss dieses einen Reiz für ihn haben und einen Anknüpfungspunkt in ihm finden, und dieser wird nur in der Natur des Willens selbst liegen können; was der letzteren

ganz fremdartig wäre und in gar keiner Beziehung zu ihr stände, würde den Willen völlig gleichgültig lassen. Dass daher dieser nicht blos zufälligerweise ein objektiv Verfehltes und Irriges wählt, sondern auch an sich selbst verkehrt und böse wird, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht in ihm selbst die Elemente lägen, aus denen das Böse, sei es auch nur durch einen Missbrauch des freien Willens, entsteht. Dann genügt es aber nicht mehr, die Freiheit als die gleichmässige Möglichkeit des Guten und Bösen zu bestimmen, sondern es wäre genauer anzugeben, welches die Momente im Begriff des freien Willens sind, auf deren richtigem oder verkehrtem Verhältniss seine Güte oder Schlechtigkeit beruht. Wird nun aber dieser Forderung entsprochen, und wird zugleich zugegeben, dass im menschlichen Handeln neben dem Guten auch Böses vorkommen müsse, so ist dieses in Wahrheit nicht mehr indifferentistisch, aus der reinen Willkühr erklärt, sondern es ist im Wesen des freien Willens selbst seine Nothwendigkeit aufgezeigt. Statt dass oben gesagt war: jede Handlung enthält die Möglichkeit unzähliger Abweichungen vom richtigen Wege, und es ist nicht zu erwarten, dass der Wille keine von diesen Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden lasse, müsste jetzt gesagt werden: jeder Zustand des Willens enthält neben dem rein sittlichen noch unbestimmbar viele fremdartige Antriebe, durch deren Anerkennung die Reinheit der Handlung getrübt wird, ebendesswegen aber ist ihm ein durchaus untadelhaftes Handeln gar nicht möglich, denn ist die Beschaffenheit des Willens nicht absolut rein, so wird es auch seine Aeusserung nicht sein können. Offenbar ist aber hiemit diese ganze Erklärungsweise verlassen, und das Böse, wenn nicht als schlechthin nothwendig, doch jedenfalls im Sinne der Ansicht, die wir oben in der fünften Stelle angeführt haben, als relativ nothwendig bezeichnet. Soll daher die Allgemeinheit des Bösen nicht unerklärt bleiben, so darf man nicht von der leeren Indifferenz des Willens und der absoluten Zufälligkeit seiner Entscheidungen ausgehen, sondern es muss immer ein bestimmter Inhalt desselben und eine in seinem Wesen liegende Nothwendigkeit seiner Entwicklung vorausgesetzt werden.

Reicht aber diese für sich allein aus, und ist es möglich, auf dem Wege des Determinismus zu leisten, was der indifferentistischen Ansicht nicht gelungen ist? Sehen wir, wie der Ursprung des Bösen

von diesem Standpunkt aus zu erklären ist, so bieten sich uns verschiedene und ziemlich weit auseinandergehende Theorieen an, die diess versprechen. Wiewohl man nämlich auf dieser Seite allgemein darüber einverstanden ist, dass das Böse als eine nothwendige Folge aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur zu begreifen sein müsse, so wird doch der nähere Nachweis dieser Nothwendigkeit verschieden ausfallen, je nachdem der Begriff des Bösen so oder anders bestimmt wird. Setzt man das Böse nur in einen Mangel, in die Unvollkommenheit und Schwäche des menschlichen Willens, so liegt seine Nothwendigkeit unmittelbar in der Beschränktheit alles endlichen Seins. Nur hieraus erklärt es z. B. Spinoza [1]), wenn er lehrt, dass dem menschlichen Geist, weil er den göttlichen nur unvollständig darstellt, nothwendig auch unvollständige oder inadäquate Ideen, und in Folge davon unvollkommene Thätigkeiten und leidentliche Zustände zukommen müssen, und dass der hierin gesetzte Mangel an Realität, obwohl an und für sich nur etwas Negatives, doch der Vorstellung als etwas Positives, als böse erscheine; nicht anders auch Leibnitz mit der Behauptung [2]), dass alle Unvollkommenheit der kreatürlichen Thätigkeit aus der ursprünglichen, im Begriff der Kreatur liegenden Beschränktheit ihres Seins hervorgehe, um weiterer Beispiele nicht zu erwähnen. Wird dem Bösen eine positive Realität zugestanden, diese aber nicht in einer Bestimmtheit des Geistes als solchen, sondern im Widerspruch der Sinnlichkeit gegen den Geist gesucht, so wäre mit Schleiermacher [3]) zu sagen: die Sünde ist die

1) Die Belegstellen s. b. Erdmann, Gesch. d. n. Philos. I, b, Anh. S. XXXVIII ff. Nr. 84 — 107. 125.

2) Causa Dei asserta, §. 69 — 73. 79. Théodicée P. I, §. 20 — 31. Opp. ed. Erdm. S. 658. 509 ff. Dass Leibnitz daneben, in den angeführten Stellen und sonst, auch wieder behauptet, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Bösen habe den angegebenen Grund, und im Zusammenhang damit von göttlicher Zulassung u. s. f. redet, ist nur eine von den vielen Kapitulationen zwischen Leibnitz dem Philosophen und Leibnitz dem Theologen.

3) D. christl. Glaube §. 67. 68. I, 400 ff. Vgl. §. 81. I, 493 ff. Theol. Ethik S. 101. und oben S. 37. 40 f. Keine andere ist trotz seines Indeterminismus im Wesentlichen auch Rothe's Theorie, Theol. Ethik I, 304 308 f. II, 211 ff. Die Allmäligkeit der menschlichen Entwicklung bringt es ihm zufolge mit sich, dass

nothwendige Folge von der Ungleichmässigkeit, mit welcher sich die Sinnlichkeit und der Geist im Menschen entwickeln. Jene nämlich hat in ihrer Entwicklung vor diesem einen Vorsprung, und zeigt sich immer schon als eine Grösse, ehe der Geist eine war, und in Folge davon kann auch bei beginnender Entwicklung des Geistes dieser sich nicht stetig und gleichmässig der niederen Funktionen bemächtigen, das höhere Bewusstsein stellt sich vielmehr bereits als allgemeine Formel dar, während in den besonderen Thätigkeiten das Fleisch die Macht der Gewöhnung noch für sich hat, und es geschieht so, dass einerseits die sittliche Anforderung als solche gewusst, andererseits dieser Anforderung doch noch nicht durchaus entsprochen wird, d. h. es entsteht ein Widerspruch zwischen dem, was der Mensch ist, und dem, was er sein soll, und ein Bewusstsein dieses Widerspruchs, die Sünde und das Gewissen. Findet man sich endlich auch bei diesem Begriff des Bösen nicht befriedigt, und sieht das eigentliche Wesen desselben vielmehr im Fürsichsein des Willens, in der Selbstsucht, so muss eben diese als ein wesentliches Moment in der Entwicklung des Willens nachgewiesen werden. Indem sich der Wille,

---

die Selbstmacht des Geistes anfänglich noch beschränkt, die Persönlichkeit von ihrem materiellen Naturorganismus abhängig ist. Nun ist diese Abhängigkeit allerdings für sich genommen und im normalen Verlauf der Entwicklung nichts Böses, wenn nur die Persönlichkeit niemals über das naturnothwendige Maass hinaus durch die materielle Natur bestimmt wird, sondern die Macht der Selbstbestimmung immer so weit bethätigt, als diese jedesmal schon entwickelt ist. Aber dieses Normalmaass selbst kann nur durch eine bereits vorhandene Vollständigkeit des Selbstbewusstseins und der Selbstthätigkeit, eine schon gereifte Persönlichkeit erhalten werden. Eine normale sittliche Entwicklung ist daher nur unter dem unausgesetzten Einfluss einer normalen Erziehung möglich, und da nun diese den Protoplasten fehlte, ebensowenig aber angenommen werden darf, dass dieselben schon erwachsen, mithin gereift und im Stande sittlicher Autonomie geschaffen worden seien (eine solche würde nämlich, wie R. bemerkt, theils die Sünde für sie unmöglich gemacht haben, theils ist sie auch an sich widersprechend, weil die sittliche Vollkommenheit immer nur etwas Erworbenes, nichts Anerschaffenes sein kann), so war es gar nicht möglich, dass sich die Menschheit ohne Sünde zur sittlichen Reife entwickelte.

würde dann die Deduktion lauten, gegen alles blosse Bestimmtwerden in seiner Freiheit behauptet, so ist diese Freiheit zunächst noch die einseitige Beziehung seiner auf sich, worin das Ich nur sich selbst in seiner Einzelheit zum Inhalt und Zweck seines Wollens macht, das Böse [1]). So unläugbar aber in allen diesen Theorieen dasjenige abgeleitet wird, was dieselben das Böse nennen, und so nahe namentlich die letztere der Ansicht kommt, welche auch wir als richtig anerkennen müssen, so entschieden müssen wir doch bestreiten, dass es wirklich der erschöpfende Begriff des Bösen sei, der auf diesem Wege gewonnen wird. Hinsichtlich der blos privativen Fassung des Bösen und seiner Ableitung aus der Sinnlichkeit ist diess bereits gezeigt worden; diese beiden Theorieen wissen gerade das entscheidende Moment des verkehrten Willens nicht begreiflich zu machen; aber auch die zuletzt angeführte Deduktion ist insofern, als sie die Wahlfreiheit ausschliesst, unzureichend. Dass sich der Wille in seiner formellen Freiheit gegen jeden bestimmten Inhalt behaupte, ist nur dann möglich und nothwendig, wenn es wirklich zu seinem Wesen gehört, an keinen Inhalt schlechthin gebunden zu sein, d. h. wenn er das Vermögen einer wirklich und nicht blos scheinbar freien Wahl unter den verschiedenen in jedem Augenblick möglichen Handlungen besitzt. Ist er dagegen auf jedem Punkte seiner Thätigkeit theils durch die äusseren Antriebe, theils durch seine eigene innere Beschaffenheit schlechthin bestimmt, so sieht man nicht ein, woher ihm der Trieb kommen sollte, sich von aller Bestimmtheit unabhängig zu setzen, und wie dieses sein Thun ein Nichtseinsollendes, etwas Böses, sein könnte. Doch auch diess führt auf unsere früheren Erörterungen über die Unverträglichkeit der Selbstbestimmung und der sittlichen Zurechnung mit dem Determinismus [2]) zurück, soll daher hier nicht weiter verfolgt werden.

Genügt nun weder der Determinismus noch der gewöhnliche Indeterminismus unserer Aufgabe, kann das Böse weder aus der rei-

---

1) So im Wesentlichen, und nach Abzug einiger Bestimmungen, die nur im Zusammenhang seines ganzen Systems verstanden und beurtheilt werden können, Reiff, Syst. d. Willensbest. S. 88 f. 115 f.

2) 1846, 3, 406 ff.

nen Zufälligkeit der Willkühr noch aus einer alle Zufälligkeit ausschliessenden Nothwendigkeit erklärt werden, so bleibt nur übrig, es als das gemeinsame Produkt der Freiheit und Nothwendigkeit, als ein zugleich nothwendiges und willkührlich gesetztes zu betrachten. Diess hat auch die Spekulation seit den ältesten Zeiten anerkannt, aber noch unfähig, beide Bestimmungen zur wirklichen Einheit zu verknüpfen, begnügte sie sich, dieselben an verschiedene Zeitmomente zu vertheilen: das Böse sollte zwar im jetzigen Zustand unvermeidlich, ursprünglich dagegen das Werk einer freien That sein, sei es nun, dass man diese in die Anfänge des ganzen Menschengeschlechts, oder in die jedes Einzellebens verlegte; die rein philosophische Ableitung des Bösen aus den Gesetzen der Freiheit ist sehr jung, seine historische Ableitung dagegen aus einem Sündenfall der Stammeltern oder aller Einzelnen reicht so weit hinauf, als wir die Spekulation über diesen Gegenstand verfolgen können.

Die erste von diesen Theorieen, die Annahme einer von den Stammeltern herrührenden sittlichen Verschlimmerung der Menschheit, liesse sich nun schon mit naturwissenschaftlichen Gründen angreifen. Diese Theorie hat nämlich zu ihrer unumgänglichen Voraussetzung die Abstammung der Menschen von Einem Paare; diese aber ist theils mit den Racenunterschieden unter den Menschen, und mit der Verbreitung unsers Geschlechts in den entlegensten und isolirtesten Theilen der Erde schwer zu vereinigen, theils steht und fällt sie mit der philosophisch undenkbaren Annahme einer unmittelbaren, d. h. wunderbaren Schöpferthätigkeit Gottes. Auch werden diese Einwendungen dadurch um nichts geschwächt, dass man die Einheit der menschlichen Gattung nachweist, und das Vorkommen einer generatio aequivoca bestreitet, denn aus der Einheit der Gattung folgt noch nichts für die Herkunft von denselben Stammeltern, und wenn eine Entstehung ohne Zeugung heutzutage auch nicht mehr vorkommen sollte, lässt sich darum doch nicht behaupten, dass sie auch in der Periode der ursprünglichen Erdbildungen unmöglich gewesen sei, die fossilen Ueberreste untergegangener Thier- und Pflanzenwelten liefern uns vielmehr den deutlichen Beweis des Gegentheils, einer mit den Epochen der Erdbildung gleichen Schritt haltenden Entwicklung organischer Wesen. Insofern würden schon diese naturwissenschaftlichen Bedenken der angegebenen Vorstellungsweise ge-

fährlich werden. Indessen haben wir gar nicht nöthig, uns auf dieses strittige Gebiet weiter einzulassen; die Vorstellung von einem Sündenfall und einer Erbsünde, um uns der Kürze halber der hergebrachten Bezeichnungen zu bedienen, ist an sich selbst so reich an unvollziehbaren Bestimmungen, dass sie sich rein aus sich heraus vollständig widerlegen lässt.

Was hier zunächst Bedenken erregt, ist schon der sittliche Zustand, in dem wir uns die Stammeltern ursprünglich denken müssten. Da die Sünde erst durch ihre freie That entstanden sein soll, so müssten sie vor dieser That schlechthin frei von Sünde gewesen sein, wollen wir nun diese Freiheit von der Sünde mit der altprotestantischen und katholischen Kirchenlehre in einen Zustand positiver moralischer Vollkommenheit, oder wollen wir sie nur in das Negative einer kindlichen Unschuld setzen, und denken wir uns, im erstern Falle, jene Vollkommenheit anerschaffen, oder selbsterworben. Ein solcher sündloser Urzustand ist aber undenkbar. Noch abgesehen von dem, was erst unsere spätere Entwicklung darthun kann, dass die sittliche Unvollkommenheit aller individuellen Lebensthätigkeit nothwendig anhaftet, lässt sich diess auch im Besonderen an den angeführten Bestimmungen nachweisen. Soll der Urzustand in einer aktuellen sittlichen Vollkommenheit bestanden haben, so begreift man nicht, wie diese eine anerschaffene sein konnte, denn sittliche Vorzüge sind das Werk der freien Selbstbestimmung, „der Geist ist nur das, wozu er sich macht“ [1]); noch auffallender wird dieses Princip durch die katholische Annahme einer übernatürlich mitgetheilten ursprünglichen Gerechtigkeit verletzt, denn das ist eben der Begriff der Sittlichkeit, dass sie nur selbsterworben, nicht von einem Anderen mitgetheilt sein kann. Wollte man aber, dieses zugebend, nichtsdestoweniger die aktuelle Vollkommenheit des Urzustands festhalten, nur statt einer anerschaffenen als eine frei erworbene, so würde man sich nicht nur mit der kirchlichen Lehre und der biblischen Erzählung, die doch dieser ganzen Theorie zu Grunde liegen, sondern auch mit den eigenen Voraussetzungen in einen auffallenden Widerspruch setzen, denn da die Erwerbung sittlicher Vollkommenheit nur das Werk lange dauernder Uebung sein

1) So mit Recht auch Rothe, Theol. Ethik II, 212.

kann, so wäre es nicht mehr der Urzustand, dem man diese zuschriebe, die Behauptung wäre vielmehr die, dass der Entwicklung unsers Geschlechts durch die Sünde eine länger dauernde sündlose Entwicklung der Stammeltern vorangegangen sei, deren Anfangspunkt, der eigentliche Urzustand, nur in einer sittlichen Indifferenz gesucht werden könnte. Diese Vorstellung würde daher vielmehr zu der Annahme führen, welche der kirchlichen Lehre vom Urzustand in neuerer Zeit allgemein substituirt wird, zur Beschränkung der ursprünglichen Vollkommenheit auf einen Stand der Unschuld, von welchem zwar alle Sünde und alle Nothwendigkeit des Sündigens abgewehrt, dem aber auch noch keine aktuelle Vollkommenheit, sondern erst die vollkommene Anlage und der Anfang einer ungestörten Entwicklung zur Sittlichkeit zugeschrieben wird. In der That aber ist mit dieser Annahme die Vorstellung vom Urzustand, wie er für die Lehre von der Erbsünde nöthig ist, bereits aufgegeben, und das Böse, durch dessen Eintritt jener Zustand aufgehoben worden sein soll, in ihn selbst hereingelassen. Denn was sollen wir uns doch unter einem Stand der absoluten Unschuld und Sündlosigkeit denken, der nicht zugleich ein Besitz positiver Vollkommenheit, und umgekehrt unter einer sittlichen Unvollkommenheit, die nicht zugleich Sünde wäre? Wenn die Sittlichkeit überhaupt darin besteht, dass sich der Wille in jeder Beziehung seiner Idee gemäss bestimmt, die Unsittlichkeit darin, dass er die selbstischen Interessen im Widerspruch gegen seine Idee festhält, so wäre eine sittliche Unvollkommenheit, welche nicht zugleich unsittlich sein sollte, nur auf zweierlei Art denkbar: entweder so, dass erst ein Theil der Willensthätigkeiten unter die sittliche Norm gestellt, die übrigen dagegen zwar nicht von ihr durchdrungen wären, aber auch nicht im Widerspruch mit ihr ständen, oder so, dass zwar alle freie Thätigkeiten, die sich im Subjekt entwickelt haben, der sittlichen Idee gemäss, aber noch nicht alle sittlichen Thätigkeiten in ihm entwickelt wären. Die erstere Bestimmung jedoch lässt sich nicht halten, denn da jede Willensthätigkeit doch irgend ein Motiv haben muss, dieses aber nur eines von beiden sein kann, entweder ein selbstisches oder ein sittliches, so wäre jede von der sittlichen Norm noch nicht durchdrungene Thätigkeit ausschliesslich aus selbstischen Motiven hervorgegangen, ebendamit aber unsittlich, denn unsittlich werden wir die

selbstische Willensrichtung doch nicht blos nennen müssen, wo sie sich in bewusstem Widerspruch gegen die höhere behauptet, sondern auch da, wo sie diese zur Unthätigkeit zurückdrängt, wo eine Thätigkeit, die an sich und ihrer Natur nach der sittlichen Bestimmung fähig wäre, nur als sinnliche vollzogen wird: der Zustand sinnlicher Rohheit ist nicht blos kein sittlicher, sondern auch ein unsittlicher, weil er eine Uebermacht der natürlichen Triebe über den Geist darstellt, welche mit der richtigen Beschaffenheit und der normalen Kräftigkeit des Willens unvereinbar ist. Wollte man sich daher den Stand der Unschuld ganz oder theilweise in dieser Art vorstellen, so hätte man den ungeregelten Eigenwillen, und eben damit das Böse, bereits in denselben aufgenommen. Wir würden uns daher eher an die andere Vorstellungsart halten und sagen müssen: im Stand der Unschuld konnte keine Thätigkeit vorkommen, in welcher das richtige Verhältniss der Triebfedern irgendwie gestört war, aber die Allmäligkeit der menschlichen Entwicklung und die Beschränktheit der anfänglichen Zustände brachte es mit sich, dass erst ein kleiner Theil von den unendlich mannigfaltigen sittlichen Verhältnissen und Thätigkeiten entwickelt war. Wir hätten uns die ersten Menschen, mit andern Worten, einer hergebrachten Vergleichung gemäss, wie gutgeartete und wohlerzogene Kinder zu denken, bei denen zwar noch kein störendes Hervortreten des Eigenwillens zu bemerken ist, deren Willens- und Verstandesthätigkeit sich aber noch in dem ganz beschränkten Kreise bewegt, welcher der Natur dieser Altersstufe gemäss ist. Scheint sich aber auch diese Vorstellung zu empfehlen, sofern wir den Stand der Unschuld als gegebenen in irgend einem Moment fixiren, so erhellt doch ihre Unvollziehbarkeit sogleich, wenn wir auf den Anfang und die Fortentwicklung dieses Zustands reflectiren. Denn da schon beim ersten Erwachen des Selbstbewusstseins vermöge der körperlichen Organisation eine Vielheit sinnlicher Triebe gegeben ist, deren sich der freie Wille nur allmälig bemächtigen kann, so müssen auch schon von Anfang an selbstische Thätigkeiten im Menschen angenommen werden, die noch ausser der sittlichen Bestimmung für sich wirken, mithin, dem eben Erörterten zufolge, ein Zustand theilweiser Rohheit und Unsittlichkeit; ein Leben paradiesischer Unschuld konnte daher bei den ersten Menschen so wenig zu Stande kommen, als ein solches heutzutage ir-

gendwo anzutreffen ist, oder vielmehr noch weit weniger, da bei ihnen auch keine Erziehung der natürlichen Rohheit des Willens das Gegengewicht hielt, und im Kampf um die ersten Naturbedürfnisse die Entwicklung des Geistes die langsamste, und seine Kraft die kleinste sein musste. Ebenso undenkbar ist es aber auch, dass im Laufe der weitern Entwicklung der noch unerfahrene Wille die neuen sich ihm darbietenden Antriebe und Verhältnisse sogleich und vollkommen richtig an ihren Ort zu stellen gewusst hätte. Denken wir uns z. B. das erste Erwachen des Geschlechtstriebs ohne seine Reglung durch eine schon bestehende Sitte und Erziehung, so ist es gar nicht anders möglich, als dass er zuerst nur als roher sinnlicher Trieb wirkt; das Erste kann nicht die Ehe gewesen sein, noch weniger die reine und ihrer Idee entsprechende Ehe, sondern das rein physische Verhältniss der Geschlechter. Ebendamit zeigt es sich aber auch, dass jene vorausgesetzte Unschuld des Urzustands überhaupt undenkbar ist. Lassen wir uns auch die Vorstellung eines Willens, dessen Wirksamkeit zwar dem Umfange nach beschränkt, aber in Beziehung auf ihre innere Beschaffenheit durchaus rein wäre, für einen Augenblick gefallen, so könnte doch ein solcher noch kein sittlicher Wille genannt werden. Denn die Sittlichkeit besteht wesentlich in der freien Entscheidung für's Gute, diese Freiheit der Selbstbestimmung ist aber nicht möglich, so lange dem Einzelnen die Klarheit des sittlichen Selbstbewusstseins noch fehlt, und diese fehlt ihm nothwendig in demselben Maasse, als ihm wesentliche Seiten der sittlichen Thätigkeit noch unbekannt sind. Ehe der Mensch die Vorstellungen des Rechts, der Pflicht, der Ehre u. s. f. hat, ist er noch keiner Sittlichkeit fähig. Die extensive Beschränktheit des sittlichen Bewusstseins ist daher nothwendig auch eine intensive, eine Gebundenheit des Willens, die es ihm unmöglich macht, sich so, wie er soll, mit unbedingter Freiheit zu bestimmen. D. h. der im sog. Stand der Unschuld befindliche Wille wird mehr durch sinnliche als durch sittliche Triebfedern bestimmt. Dann ist aber diese Unschuld vielmehr eben jene sittliche Rohheit, in welcher die Selbstsucht der natürlichen Triebe nur desswegen noch nicht in ausdrücklichem Widerstreit gegen die sittliche Anforderung hervortritt, weil diese selbst noch nicht als solche gewusst wird.

Um nichts begreiflicher, als der sündlose Urzustand, ist aber auch das Heraustreten aus demselbem, die erste Sünde. Um hier nichts von dem zu sagen, was die Mosaische Erzählung vom Sündenfall und ihre verschiedenen Auffassungen speciell berührt, so ist die Sünde auch überhaupt unter Voraussetzung einer wirklichen Sündlosigkeit unerklärlich. Denn nicht allein das ist undenkbar, dass der Mensch so plötzlich, wie das kirchliche Dogma will, mit Einer That, von einer hohen Sittlichkeit, oder auch nur von einer kindlichen Unschuld zu gänzlicher Sündhaftigkeit und Verfinsterung herabsinken sollte, da das Böse wie das Gute seine Herrschaft nur durch lange Gewöhnung befestigen kann, sondern es ist überhaupt mit der Annahme eines völlig sündenreinen Willens dem Bösen jeder Angriffspunkt abgeschnitten, an dem es den Menschen fassen und in ihn eindringen könnte. Wie wir uns nun diese Reinheit von der Sünde näher denken mögen, jedenfalls schliesst sie doch eine solche Beschaffenheit des Willens in sich, bei der das natürliche und selbstische Element dem sittlichen schlechthin untergeordnet, und keinerlei Widerspruch zwischen beiden gewesen wäre. Wie sollte dann aber der unsittliche Antrieb auf den Willen gewirkt haben, wie seine Elemente aus dem Gleichgewicht gekommen sein? Von innen konnte der Reiz zum Bösen dem sündenfreien Willen nicht kommen, denn ein solcher innerer Reiz wäre selbst schon böse, würde mithin bereits eine Verschlimmerung voraussetzen; aber auch eine äussere Versuchung konnte nicht in den Willen eindringen, wenn die sittliche Harmonie nicht schon gestört war, denn jeder äussere Eindruck wirkt nur in der Richtung auf den Willen, in der er von ihm selbst aufgenommen wird, war daher der Wille völlig frei von ungeordneter Lust, so konnte kein äusserer Reiz anders, als in der normalen Unterordnung unter das höhere Bewusstsein, d. h. es konnte keiner als Reiz zum Bösen von ihm angeeignet werden. Wir machen freilich die Erfahrung, dass nicht allein aus der Unschuld des kindlichen Alters sich die Sünde entwickelt, sondern auch eine hohe und reife Sittlichkeit sich in einzelnen Fällen noch in Schlechtigkeit verkehrt; diess aber nur desswegen, weil weder jene Unschuld, noch diese Tugend wirklich von aller Sünde frei ist, sondern jede von beiden das Böse, sei es als Keim der künftigen, sei es als Ueberrest der früheren Fehler in sich enthält. Denken wir uns dagegen eine aller

Sündhaftigkeit vorangehende Unschuld, so würde eine solche auch jede Möglichkeit einer wirklichen Versuchung und ehendamit jeden Uebergang zur Sünde ausschliessen.

Setzen wir aber auch den undenkbaren Fall, dass das Böse bei den ersten Menschen wirklich auf diesem Wege, durch einen Akt der Willkühr entstanden sei, so ist doch damit für die Erklärung seines Daseins und seiner Verbreitung in der jetzigen Welt nicht das Geringste gewonnen. Wir brauchen auch hier zum Erweis unseres Satzes gar nicht einmal auf die näheren Bestimmungen der Augustinischen und altprotestantischen Lehre einzugehen, welche in ihrer Polemik gegen alles menschliche Verdienst bis zu der überspannten Behauptung fortgegangen ist, dass der jetzige Zustand der menschlichen Natur ausschliesslich ein Zustand der Sündhaftigkeit, dass alles Thun des Unwiedergeborenen schlechthin böse, dass mithin die Freiheit des Willens nur noch eine Freiheit zum Bösen, d. h. keine sei. Diese Behauptung ist so unverträglich nicht blos mit der allgemeinen Erfahrung, sondern auch mit allen richtigen Begriffen von sittlicher Freiheit und Zurechnung, sie widerlegt sich auch schon durch die einfache Reflexion, dass die Bethätigung eines Vermögens (hier die Bethätigung der Freiheit durch die Sünde) dieses selbst unmöglich aufheben kann, so vollständig, dass jede weitere Ausführung überflüssig ist. Aber auch wenn wir die Folgen des Sündenfalls mit dem neueren Supranaturalismus auf eine blos theilweise Verschlimmerung der menschlichen Natur, eine Schwächung der sittlichen Kraft und eine Verstärkung der sündigen Neigungen und der sinnlichen Triebe beschränken, bleibt immer noch des Unmöglichen genug übrig. Denn auch hier wird angenommen, dass durch eine That der Freiheit die Freiheit selbst, zwar nicht ganz, aber doch theilweise aufgehoben worden sei. Nun folgt allerdings aus der Continuität des geistigen Lebens, dass die früheren Handlungen auf die späteren einen bestimmenden Einfluss haben, aber dieser Einfluss ist nur der natürliche der sittlichen Gewöhnung, wie ihn die Erfahrung heute noch aufzeigt, und kann auch bei den ersten Menschen kein anderer gewesen sein, weil eben nur dieser dem Wesen des Geistes und dem Begriff des freien Handelns gemäss ist. Eine Gewöhnung zum Guten und Bösen kann weder mit einem Male, durch eine einzige Handlung entstehen, noch kann sie irgendwann einen unwiderstehlichen Hang nach der einen oder der

andern Seite hin begründen. Das Factum der ersten Sünde würde daher nicht einmal die Verschlimmerung derer, welche sie begangen hätten, hinreichend erklären. Noch weniger lässt sich aber zwischen jenem Faktum und der Sündhaftigkeit aller nachfolgenden Generationen ein Zusammenhang aufzeigen. Von den drei Wegen, welche unsere alte Dogmatik hiefür einschlug, dass nämlich die Sünde Adams seinen Nachkommen zugerechnet werde, *1) participatione culpae actualis, 2) propagatione corruptionis naturalis, 3) imputatione reatus legalis,* wird der erste und dritte kaum mehr betreten werden: die Behauptung, dass alle Menschen, als keimweise in Adam enthalten, auch unmittelbar an seiner Sünde theilgenommen haben, lautet so abentheuerlich, und die Voraussetzung, dass Adam, als der Vertreter der gesammten Menschheit, durch seine Uebertretung Alle straffällig gemacht habe, ist so unhaltbar und willkührlich, würde überdiess für die vorliegende Frage so wenig helfen, dass wir uns wohl nicht länger dabei zu verweilen nöthig haben. Häufiger ist noch die Vorstellung von einer natürlichen Fortpflanzung der Sündhaftigkeit von den Stammeltern auf ihre Nachkommen: in jenen soll die Natur durch die Person verderbt worden sein, in diesen die Person durch die Natur verderbt werden. Aber eine solche Macht des Individuums auf die Gattung, dass es deren wesentliche Eigenschaften veränderte, ist geradezu undenkbar, aus dem bereits angegebenen Grunde, weil „das Einzelwesen immer nur mit der Natur seiner Gattung handeln kann, niemals auf dieselbe“ [1]). Auch wenn wir eine moralische Verschlimmerung der ersten Menschen annehmen, würde daraus für die angeborene sittliche Beschaffenheit ihrer Nachkommen nichts folgen, denn sittliche Eigenschaften pflanzen sich nicht auf dem physischen Wege der Zeugung fort, sondern nur mittelst der geistigen Einwirkung durch Rede und Beispiel; durch physische Fortpflanzung vererben sich nur die natürlichen Dispositionen des Temperaments, der natürlichen Anlage u. s. f; diese können aber weder in den Stammeltern selbst durch einen moralischen Akt andere geworden sein, noch könnten sie auf den Willen ihrer Nachkommen einen zwingenden Einfluss ausüben, am Wenigsten aber die Sündhaftigkeit der Letztern erklären, denn in demselben Maasse,

1) Worte Schleiermacher's d. christl. Gl. I. 434.

als eine Handlung durch unwiderstehliche physische Einflüsse hervorgerufen wird, ist ihr sittlicher Charakter und die Möglichkeit ihrer Zurechnung aufgehoben. Will man daher doch noch eine Abhängigkeit der späteren Sünden von der That der Stammeltern behaupten, so bliebe nur übrig, entweder die Ursächlichkeit der letzteren zu einer physischen, oder den Zusammenhang der späteren mit ihr zu einem blos moralischen zu machen. Auf dem ersteren Wege kämen wir zu der Hypothese, deren allgemeine Billigung für den Supranaturalismus der Kantischen Periode so bezeichnend ist, dass der Sündenfall im Genuss einer giftigen Frucht bestanden habe, auf dem andern zu dem Pelagianischen Satze, dass die Sünde Adams seinen Nachkommen nur durch das schlechte Beispiel geschadet habe. Aber die Hypothese vom Giftbaume würde die moralische Wirkung jenes Faktums auch dann nicht erklären, wenn sie an sich selbst weniger willkührlich und abgeschmackt wäre, als sie ist; dem bösen Beispiel hält theils der Einfluss guter Beispiele das Gleichgewicht, theils wirkt es überhaupt nicht zwingend, sondern nur veranlassend und reizend auf den Willen, kann daher eine so allgemeine Erscheinung, wie das Böse, nicht begreiflich machen.

In dem Misslingen aller dieser Versuche kommt aber nur der Grundwiderspruch der ganzen Theorie von der Erbsünde zum Vorschein, welcher darin liegt, dass hier die Nothwendigkeit des Bösen aus seiner Zufälligkeit, die bleibende Beschaffenheit des Willens aus einer einzelnen That abgeleitet wird. Die Theorie will die beiden Gedanken vereinigen, dass das Böse als ein Nichtseinsollendes zufällig und als ein allgemein Vorhandenes nothwendig sein müsse, statt nun aber in einem und demselben Willen und Willensakt Beides, seine Zufälligkeit und seine Nothwendigkeit aufzuzeigen, verlegt sie beide in verschiedene Akte und sagt: Das Böse ist einmal zufällig gewesen, seitdem aber und in Folge davon ist es nothwendig geworden. Diess aber widerspricht sich; denn ursprüglich zufällig kann es nur dann gewesen sein, wenn es im Begriff des Bösen liegt, das Werk der Willkühr zu sein, und nothwendig kann es nur dann sein, wenn es im Wesen des menschlichen Willens begründet ist, das aber nie ein anderes gewesen sein kann, als es jetzt ist. In theologischer Form kommt dieser Widerspruch in der Frage zur Sprache, welche der Apologetik so viel zu schaffen gemacht hat, inwiefern Gott den Sün-

denfall zulassen konnte. Sofern dieser nämlich als menschliche Verschuldung betrachtet wird, erscheint er zufällig, sofern er dagegen von Gott zugelassen ist, muss er auch einen Theil des göttlichen Weltplans bilden, d. h. er ist nothwendig. Wie kann nun aber das Nichtseinsollende nothwendig sein, wie kann Gott zugeben, dass durch eine einzige That die ganze Menschheit in unabsehliches Verderben gestürzt, und die ursprüngliche Absicht des Schöpfers mit der Menschheit vereitelt wurde? Auf diese Frage eines Bayle [1]) antwortet die Dogmatik: so wenig auch das Böse als solches nothwendig war, so sei doch die Möglichkeit des Bösen und die Versuchung zum Bösen als *conditio sine qua non* des Guten und der Freiheit nothwendig gewesen. Damit ist aber nichts gesagt, denn sogleich wiederholt sich die Frage, ob auch gerade diese bestimmte Versuchung notbwendig war, von der Gott voraus wusste, dass ihr der Mensch unterliegen würde, ob unter allen möglichen Combinationen von Umständen keine einzige war, unter welcher er im Guten beharrt hätte? Wird das Letztere verneint, so hat man ebendamit, der Voraussetzung zuwider, den Sündenfall selbst zu etwas Nothwendigem gemacht, denn eine Möglichkeit, ihn zu vermeiden, die unter keinerlei Umständen zur Wirklicbkeit geworden wäre, ist keine, wird es behauptet, so kommt man auf den Satz der Supralapsarier, dass Gott den Sündenfall selbst gewollt habe, ebendamit aber entweder auf eine schlechthin unerträgliche Willkübr der göttlichen Rathschlüsse, oder mit einem Umweg doch wieder auf die Nothwendigkeit dieses Faktums: denn Gott könnte dasselbe doch nur gewollt haben, sofern er wusste, dass die Welt mit der Sünde vollkommener sein werde, als ohne die Sünde, wenn aber dieses, so war die Sünde nothwendig, da Gott vermöge der Vollkommenheit seines Wirkens unmöglich anders, als die beste Welt wollen kann. So hebt also die vorausgesetzte ursprüngliche Zufälligkeit des Bösen sich selbst auf, und dieses wäre statt eines einzelnen Faktums aus dem allgemeinen Wesen des Willens zu erklären.

---

1) M. s. darüber Feuerbach, P. Bayle S. 86—110. Uebrigens ist diese Schwierigkeit schon weit früher bemerkt worden; nach Tertullian adv. Marc. II, 5 schloss schon Marcion aus der Zulassung des Sündenfalls, dass der Gott des alten Testaments nicht der wahre Gott sein könne.

Nicht anders ergeht es auch der Theorie, welche seine Nothwendigkeit statt Eines Faktums aus einer Mehrheit zufälliger Thatsachen ableitet, den verschiedenen Willensakten nämlich, durch welche die Einzelnen im Präexistenzzustand aus ihrer ursprünglichen Vollkommenheit herausgetreten sein sollen. Wir mussten diese Hypothese schon in unserem ersten Artikel (S. 435 ff.) in der allgemeineren Beziehung prüfen, wofern dieselbe überhaupt die Möglichkeit einer beharrlichen Charakterbestimmtheit neben der Freiheit erklären will; hier ist nur noch im Besonderen zu fragen, ob der Ursprung des Bösen durch dieselbe begreiflich wird. Lassen wir sie uns von ihrem neuesten Vertreter entwickeln, so erfahren wir zunächst über den Urzustand der einzelnen Persönlichkeit vor ihrem Zeitleben, dass derselbe ein Zustand unvollkommener Wirklichkeit sei. „Insofern nämlich Gott Persönlichkeit ausser sich will, will er auch die Selbstbegründung der persönlichen Wesen. Diese Selbstbegründung ist nur ausser der Zeit möglich. Dieses nichtzeitliche Sein aber hat als solches, insofern es eben von dem ewigen Sein wohl unterschieden werden muss, nicht die Macht der Selbstentfaltung zu einer vollen Wirklichkeit. Dazu bedarf das in seiner Existenz abhängige Wesen jedenfalls des Ueberganges in die Zeit und ihre successive Entwicklung. Aber eben in dieser seiner Negativität und Unbestimmtheit bietet das nichtzeitliche Sein die Möglichkeit eines sich selbst begründenden Anfangs, eines urentscheidenden Wollens für die persönlichen Wesen dar. Gerade dadurch, dass es nur, so zu sagen, eine halbe Wirklichkeit ist im Vergleich mit dem irdischen Zeitleben, ist es die geeignete Sphäre für die gewaltigste Entscheidung der Freiheit. Diese ausgeprägte Realität des Zeitlebens, diese festen Naturmaasse, in denen es sich bewegt, dieses enge Aneinanderschliessen seiner Entwicklungsstufen beschränkt die Freiheit des Menschen. Dass die geschaffene Persönlichkeit in ihrem Ursprung diese volle Wirklichkeit noch nicht besitzt, gewährt ihr die Macht, sich selbst eine Grundrichtung zu geben, welche sie will“ [1]). An sich nun sollte diese Macht, wie gesagt wird, nur dazu dienen, durch freie Ueberwindung der Selbstsucht, welche die kreatürliche Wurzel der Per-

1) Müller, d. Lehre v. d. Sünde, II, 203 f. (im Auszug), womit auch S. 88 ff. zu vergleichen.

sönlichkeit ist, den Willen im Guten zu befestigen; „die Möglichkeit ihrer Erhebung zum herrschenden Prinzip sollte nach der ewigen Ordnung der Dinge nur darum in dem ausserzeitlichen Bewusstsein sein, damit ihr Wirklichwerden ausgeschlossen würde, und so die geistige Selbstheit als eine reine in das zeitlich sich entwickelnde Leben einträte. Allein weil diese Selbstheit, als ausserzeitliche, Selbstbestimmen aus dem (subjectiv) Unbestimmten ist, so ist es schlechterdings nicht zu verhindern, wenn ihre Urentscheidung, jene Ordnung durchbrechend, die in ihrem eignen Grunde liegende Möglichkeit der Losreissung von Gott thatsächlich verwirklicht“ [1]). „Wollten wir jedoch allen persönlichen Kreaturen in dem zeitlosen Urstande ihres Wesens eine solche Selbstverkehrung zuschreiben, so würden wir das Problem, das sich in dieser Sphäre lösen soll, in sie selbst wieder hineintragen,“ sofern nämlich das Böse, wenn es allen geschaffenen Persönlichkeiten beigelegt wird, unvermeidlich auch als ein Nothwendiges anerkannt werden muss. Diesem lässt sich jedoch nach Müller durch die Annahme entgehen, dass auch in der Geisterwelt der verschiedenartigste Gebrauch der Freiheit stattgefunden hat, dass ein Theil derselben durch seine Urentscheidung sich ein sittliches Dasein in ungestörtem Einklang mit Gott begründet, ein anderer Theil sich entschieden und unwiederbringlich von Gott abgewandt hat (Engel und Teufel), eine dritte Klasse endlich — und dieser würden eben wir selbst angehören — wenigstens in einen Zwiespalt der Selbstsucht und des Gehorsams gegen Gott, eine ursprüngliche Schuld und Gebundenheit ihres Willens verfallen ist, welche nicht mehr durch die eigene Kraft des Geschöpfs, sondern nur durch eine That der göttlichen Gnade gehoben werden kann, und die nach Müller's Meinung so weit geht, dass er geradezu behauptet [2]), ausserhalb des Erlösungsgebiets [3]) gebe es keine Tugend, die nicht ihren Preis hätte, wenn daher eine solche dennoch bestehe, so sei diess nur „die Gunst des Zufalls.“ Auch die letztere Bestimmung darf aber nicht auf „alle ausgedehnt werden, in denen der Begriff des menschlichen Geistes seinen Grundbestimmungen nach

1) A. a. O. S. 495.

2) A. a. O S. 333 ff.

3) Innerhalb desselben natürlich nicht, sonst würde der Satz ja auch von unsern frommen Theologen gelten.

auf ausserzeitliche Weise realisirt ist, soweit er in dieser Region einer Realisirung fähig ist," sondern nur derjenige Theil derselben, welchem die Erde zum Wohnplatz angewiesen wurde, hat mit alleiniger Ausnahme Christi diese Verschuldung contrahirt, weil eben nur die mit derselben Behafteten auf die Erde versetzt wurden[1]) — die demnach ähnlich, wie von Origenes, als ein Reinigungsort für die gefallenen Geister betrachtet werden müsste, mag man auch mit Müller die Nothwendigkeit einer materiellen Natur und Leiblichkeit nicht erst auf den Fall gründen.

Die meisten von diesen Bestimmungen sind nun allerdings nothwendig, wenn überhaupt das Böse auf diesem Wege erklärt werden soll. Ist nicht allein das Böse, sondern alle Bestimmtheit des sittlichen Charakters überhaupt erst durch eine einzelne That entstanden, so muss der Zustand des Willens vor dieser That der einer völligen Unbestimmtheit gewesen sein, soll die Allgemeinheit des Bösen denkbar sein, so müssen wir annehmen, dass alle Menschen in jener Urthat abgefallen seien, und soll diese Allgemeinheit des Abfalls seine vorausgesetzte Zufälligkeit nicht wieder aufheben, so müssen wir von den abgefallenen Geistern andere nichtabgefallene unterscheiden, dann aber nothwendig auch für die Verweisung der Ersteren auf die Erde einen Grund suchen, der kaum anderswo, als in dem pädagogischen Zweck des irdischen Daseins wird liegen können. Nur um so auffallender tritt aber in der Zusammengehörigkeit aller dieser Bestimmungen die Masse des Undenkbaren und Widersprechenden hervor, worein sie uns verwickeln. Um nicht zu widerholen, was ich schon früher (1846, 3, 433 ff.) über die Lehre von der Präexistenz und den Prädeterminismus im Allgemeinen bemerkt habe, will ich hier nur darauf aufmerksam machen, dass auch die Entstehung des Bösen mittelst dieser Theorie nicht zu erklären ist. War der Wille in dem vorausgesetzten vorzeitlichen Leben wirklich im Zustand der Indifferenz und Bestimmungslosigkeit, so bliebe unbegreiflich, wie auf diesen bestimmungslosen Willen das Böse einen Reiz ausüben, wie überhaupt aus der Bestimmungslosigkeit die sittliche Bestimmtheit hervorgehen konnte[2]), wenn nicht vielmehr schon der Begriff

1) A. a. O. S. 499 ff. 533 ff.

2) Vergl. hierüber auch unseren 1ten Art. S. 457f. 425.

der Persönlichkeit selbst, der Individualität, durch diese Bestimmungslosigkeit zerstört würde. Eine solche moralische Indifferenz ist allerdings denkbar, aber nur da, wo das sittliche Bewusstsein noch gar nicht erwacht, und das Individuum nichts weiter ist, als die Einheit seiner organischen Funktionen; denken wir uns dagegen dieses noch ohne Leib, als den reinen Geist, und nehmen dann vollends auch die Bestimmtheit des sittlichen, ebendamit aber, wie sich von selbst versteht, auch des geistigen Charakters weg, so haben wir uns nicht blos, wie Müller meint, eine „halbe," sondern gar keine Wirklichkeit mehr gedacht, nur noch das Abstraktum der Individualität, nicht mehr ein bestimmtes Individuum. Setzen wir dagegen der vorzeitlichen Urthat schon eine bestimmte Persönlichkeit voraus, so müsste die Entscheidung für's Böse entweder in der Natur dieser Persönlichkeit ihren nöthigenden Grund gehabt haben, das Böse wäre also der menschlichen Natur als solcher unvermeidlich, ebendamit aber die Voraussetzung seiner metaphysischen Zufälligkeit, von welcher die ganze Theorie ausgeht, und mit ihr diese Theorie selbst aufgegeben, oder wenn man diess nicht will, und die That des Abfalls zu einem zufälligen Akt macht, so sieht man nicht ein, wie die Freiheit, kraft deren eine solche That allein möglich war, durch diese ihre Bethätigung in dem Maasse verloren gegangen sein könnte, dass die Umkehr zum Guten nur noch durch übernatürliche Mittel möglich wäre. Es wiederholt sich hier also dieselbe Schwierigkeit, wie bei der Lehre von der Erbsünde. Lässt man gar mit Müller (II, 518 ff.), um auch für die letztere Raum zu gewinnen, zu der im Präexistenzzustand von jedem Einzelnen contrahirten auch noch die anererbte Schuld einer von den Stammeltern her fortgepflanzten Erbsünde hinzukommen, so ist das nicht blos ein unverantwortlicher, wenn auch bei dem Theologen, der weder die kirchlichen Lehrbestimmungen noch seine Privatspekulationen aufgeben will, erklärlicher dogmatischer Luxus, sondern es ist auch eine Vermehrung aller der Schwierigkeiten, welche jede der beiden Theorieen für sich drücken, und welche im Betracht der Erbsünde auch Müller anerkennt, mit dem weiteren Widerspruch, dass der im vorzeitlichen Urstande schon gefallene Mensch in seinem Zeitleben zuerst doch wieder sündlos, und die Sünde, welche der Prädeterminismus als solche nur dann anerkennen will, wenn sie die eigene That des Einzelnen ist, doch zu-

gleich das Werk der Stammeltern gewesen sein soll. Fragen wir schliesslich nach dem Verhältniss jenes vorzeitlichen Lebens zu dem jetzigen, so gerathen wir von einer Dunkelheit in die andere. Denn für's Erste wäre ein ausserzeitliches Leben gar kein individuelles, weil eben die Zeit die wesentliche Form des individuellen Daseins ist[1]), sodann würde aus demselben Grunde die Identität der Person in den beiden Zuständen völlig zerrissen, denn diese ist doch nur, wo sich das Selbstbewusstsein im Wechsel seiner Thätigkeiten als ein und dasselbe erhält, hier dagegen wird alle Erinnerung an den Präexistenzzustand dem gegenwärtigen abgesprochen; drittens endlich folgt aus dieser Theorie ein Dualismus des geistigen und des leiblichen Lebens, welcher der Erfahrung nicht weniger, als dem Begriff der Seele zuwider ist. Soll das Individuum vor dem jetzigen Leben schon existirt haben, so bleibt freilich nichts Anderes übrig, als mit Müller (II, 535 f.) zu behaupten, dass die Persönlichkeit durch die Zeugung nicht hervorgebracht werde, sondern nur die Basis ihrer zeitlichen Entwicklung erhalte, dass sich also der Leib zur Seele nur verhalte, wie der Rock zu dem, der ihn anhat, oder das Haus zu seinem Bewohner. Wie sich aber die unläugbare Einheit beider und die vielfache Abhängigkeit des geistigen Lebens vom leiblichen hiemit vertragen soll, lässt sich nicht absehen, und wenn Müller a. a. O. seinem Präexistenzianismus dadurch aufhelfen will, dass er „das prae nicht zeitlich und die Existenz nicht als ein fertiges Dasein der Seele vor ihrem irdischen Leben versteht," so ist das, wie wenn Jemand einen Rechnungsfehler mit der Bemerkung entschuldigen wollte, dass hier die Zahlen nicht mathematisch und die Plus nicht als Additionszeichen zu nehmen seien.

Will es nun weder auf dem einen noch auf dem andern Wege gelingen, die Zufälligkeit und die Nothwendigkeit des Bösen an verschiedene Akte zu vertheilen, lässt sich ebensowenig die eine oder

1) Mit Recht erklärt in dieser Beziehung auch Rothe II, 223, dass ihm bei Müller's intelligibler Selbstentscheidung nicht blos das Vorstellen, sondern auch das Denken ausgehe, denn ein geschöpfliches und somit endliches Sein in einer ausserzeitlichen Existenzweise und zeitloser Selbstbestimmung zu denken, sei eine sich selbst widersprechende Forderung, weil nun einmal die Zeitlichkeit eine wesentliche Bestimmtheit a l l e s Endlichen sei.

die andere ganz läugnen, so bleibt nur übrig, beide in einem und demselben Akt zusammenzufassen, und so in der Zufälligkeit des Bösen seine Nothwendigkeit, und in der Nothwendigkeit desselben seine Zufälligkeit aufzuzeigen. Die Frage ist also die doppelte: Inwiefern ist mit der Zufälligkeit des Willens, oder seiner Wahlfreiheit, die Nothwendigkeit des bösen Willens gegeben? und inwiefern kann das Böse, wenn es nothwendig und unvermeidlich ist, doch zugleich als ein zufälliges, als die Schuld des Einzelnen betrachtet werden?

Auf die erste von diesen Fragen hat schon Hegel so genügend geantwortet, dass uns kaum etwas Anderes übrig ist, als seine Aeusserungen über diesen Punkt zu erläutern und zu rechtfertigen. Als Geist ist der Mensch ein freies Wesen, das die Bestimmung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen, im unmittelbaren und ungebildeten Zustand ist er daher in einer Lage, in der er nicht sein soll, und von der er sich befreien muss. Indem der Wille seine Triebe und Neigungen in der Bestimmung von Zufälligkeit, die sie als natürliche haben, und damit überhaupt die Besonderheit, selbst zur Bestimmung seines Inhalts macht, so ist er der Allgemeinheit, dem Guten, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in sich eintritt, entgegengesetzt, und so ist diese Innerlichkeit des Willens böse [1]). Oder wie sich diess auch darstellen lässt: Sittlich ist der Wille nur sofern er sich mit Freiheit für's Gute bestimmt, sofern dieses seine eigene That ist, denn der Geist ist eben nur, wozu er sich macht. Hieraus folgt, unmittelbar, dass der Wille, wie er von Natur ist, seinem Begriff und seiner Bestimmung noch nicht gemäss, dass er mithin noch nicht sittlich ist, also auch noch nicht sittlich handeln kann, denn die Aeusserung des Willens kann doch nur zum Vorschein bringen, was schon in ihm ist. Der Wille soll sich mit Freiheit, aus dem Bewusstsein des allgemeinen Zwecks, des Guten, bestimmen, aber in seiner Unmittelbarkeit, noch vor aller Entwicklung und Bildung, betrachtet, hat er dieses Bewusstsein noch nicht erreicht, hat er sich erst als sinnlich einzelnen, hat noch die natürlichen Triebe zu seinem Inhalt; der natürliche Zustand des

1) Rechtsphilosophie S. 54. 185. Vgl Phil. d. Rel. I, 266—279. II, 73—76, 257—272, auch Phil. d. Gesch. S. 51. 71 f. 390 f. Encykl. I, 53 ff.

Menschen im Anfang seiner Geistesentwicklung ist der der sittlichen Unbildung und Rohheit [1]). Wäre nun der Mensch als blosses Naturwesen zu betrachten, so wäre diese Rohheit zwar eine Unvollkommenheit, aber nichts Böses, sie wäre nur die natürliche Mangelhaftigkeit einer niedrigen Entwicklungsstufe. Weil er diess aber nicht ist, weil er an sich, seinem innern Wesen nach Geist ist, so ist dieselbe ein Widerspruch seiner Wirklichkeit gegen sein Wesen, und weil er vom Anfang seines geistigen Lebens an sich nicht gezwungen an die natürlichen Triebe hingiebt, sondern als Geist sich mit Freiheit bestimmt, so ist dieser Widerspruch ein von ihm selbst gewollter, ist böse. Die Unvermeidlichkeit des Bösen liegt also mit Einem Wort darin, dass die Freiheit Reflexion des Willens in sich, dass daher die realisirte Freiheit, oder die Sittlichkeit, nichts unmittelbar Gegebenes, sondern wesentlich nur Resultat dieses Processes, die anfängliche Beschaffenheit des Willens mithin im Widerspruch mit seinem Wesen und seiner Bestimmung ist, das Böse ist die in ihrer Natürlichkeit sich behauptende Selbstheit.

Zunächst ist nun diese Natürlichkeit des Willens nichts weiter, als das Nochnichtsein des Sittlichen, ein Zustand der sittlichen Umbildung, in welchem das selbstische Element desswegen noch nicht in Gegensatz gegen das sittliche getreten ist, weil sich dieses im Bewusstsein noch gar nicht entwickelt hat. In demselben friedlichen

---

1) Man könnte diesem Satze das Beispiel der Kinder entgegenhalten, die bei naturgemässer Entwicklung zwar immer Unwissenheit, Unverstand, Sinnlichkeit, aber nicht Rohheit, sondern nur Unschuld zeigen. Aber diese Instanz passt desswegen nicht, weil unsere Kinder immer schon unter dem sittlichen Einfluss der Erziehung stehen, welche ihre natürlich selbstsüchtigen Neigungen bricht oder zurückhält. Nimmt man dagegen Kinder, die keine Erziehung geniessen, oder noch besser, ganze auf niedriger Bildungsstufe stehende Völker, so bestätigt auch die Erfahrung unsere Behauptung, und wenn die Rohheit dieser Zustände nicht immer in der kräftigeren Form der Wildheit zum Vorschein kommt, so hat diess doch theils nur in physischen Verhältnissen, Klima, Race u. s. f. seinen Grund, theils ist die unschädliche Rohheit einer thierischen Sinnlichkeit um nichts sittlicher als die gefährliche thierische Wildheit; zahme und reissende Thiere sind eben beides Thiere

Verhältniss, stellt man sich nun vor, könnten sie auch in der Folge bleiben, es könnte in jedem Augenblick das sittliche Bewusstsein in demselben Maasse, als es erwacht, sich ungehemmt in die niedern Funktionen ergiessen, und so ein durchaus stetiger Uebergang von der kindlichen Unschuld zur bewussten und gereiften Sittlichkeit stattfinden, vor dessen Vollendung der selbstische Trieb zwar fortwährend einen Theil der Willensthätigkeit beherrschte, aber doch nie zum wirklichen Widerspruch mit der sittlichen Anforderung, zur wirklichen Sünde fortgienge, desshalb nämlich nicht, weil das Gebiet beider völlig getheilt wäre, und mit dem Eintreten des Bewusstseins über die sittliche Form einer Thätigkeit auch der Wille, mit augenblicklichem Aufgeben jedes andern Motivs, sich nur noch durch dieses Bewusstsein bestimmen liesse. In dieser Weise denkt sich z. B. Schleiermacher [1]) die sittliche Entwicklung des Erlösers; ebenso würden, nach der neuerdings gewöhnlichen Vorstellung, die ersten Menschen geistig herangewachsen sein, wenn nicht der Sündenfall dazwischengekommen wäre. Mussten wir aber gegen die letztere Annahme schon früher protestiren, und ist auch die erstere nur unter Voraussetzungen möglich, durch welche die Erscheinung Christi zu einer Ausnahme von allen sonstigen Gesetzen menschlicher Entwicklung, mit Einem Wort, zu einem Wunder gemacht wird, so ist auch im Allgemeinen der Vorstellung, als ob ein solches durchaus stetiges und sündloses Heranreifen des Menschen möglich wäre, ein Uebersehen der wesentlichen Eigenthümlichkeit vorzuwerfen, durch welche sich die Thätigkeit und das Werden des Willens von einem blossen Naturprocess unterscheidet. Setzt man allerdings an die Stelle einer freien, sich von Einem Punkte aus durch sich selbst bestimmenden Entwicklung das mechanische Verhältniss von zwei sich gegenseitig beschränkenden Kräften, so ist es an sich ebenso denkbar, dass die eine von diesen vor der andern widerstandslos zurückweicht, als dass sie ihr Widerstand entgegensetzt, und welches von beiden wirklich der Fall ist, wird sich am Ende nur durch die Erfahrung, — auch Schleiermacher's letzte Instanz — ausmachen lassen. Muss man dagegen zugeben, wie wir diess nach allem Früheren nicht anders können, dass damit das wahre Wesen des Wil-

1) D. christl. Glaube II, 39 f.

lens und insbesondere das Wesen und der Ursprung des Bösen verkannt werde, und dass dieses im Willen selbst, nicht blos in der Sinnlichkeit, als einer ihn von aussen beschränkenden Macht, seinen Grund habe, so wird man auch seine ausnahmslose Unvermeidlichkeit in jedem menschlichen Leben anerkennen müssen. Denn wenn nach dem Obigen feststeht, dass der Wille am Anfang seiner Entwicklung noch nicht durch sittliche, sondern erst durch selbstische Motive bestimmt wird, so ist es schlechthin undenkbar, dass seine Thätigkeit auf keinem Punkte mit der sittlichen Anforderung in Widerspruch kommen sollte. Und wenn alle seine Handlungen, materiell genommen, der sittlichen Regel gemäss wären, so wäre es doch der Wille selbst nicht, nur um seine Beschaffenheit kann es sich aber bei der sittlichen Beurtheilung handeln. Vielmehr ist aber diese Lostrennung der Handlung von der Gesinnung, die sie erzeugt, ganz unstatthaft. Wenn die Motive des Willens nicht die rechten sind, werden es auch die Handlungen nicht sein können, und sind sie es auch in allen den Fällen und Beziehungen, in denen das selbstische Interesse mit dem sittlichen Hand in Hand geht, so ändert sich doch ihr Charakter, sobald beide in Widerspruch kommen, diess aber ist unvermeidlich, weil eben nur durch Ueberwindung und Verläugnung der selbstischen Neigungen sittliches Handeln möglich ist. Aus der unüberwundenen Natürlichkeit, welche den anfänglichen Zustand des menschlichen Willens ausmacht, gehen daher nothwendig unsittliche Handlungen hervor, eine sündlose Entwicklung ist dem menschlichen Willen einfach desshalb nicht möglich, weil der Anfang dieser Entwicklung noch nicht das Resultat ist [1]). So lange nun der Wille noch

1) Im Gegensatz gegen die hier ausgeführte Ansicht sucht Müller a. a. O. I, 50 ff. die Möglichkeit einer sittlichen Unvollkommenheit ohne Sünde zu retten. Seine Hauptinstanz ist hiebei freilich das christologische Interesse, für eine sündlose Entwicklung Christi Raum zu gewinnen, auf diese können wir aber hier schon desshalb nicht eingehen, weil es eine offenbare Verkehrung der naturgemässen Ordnung wäre, die allgemeinen Gesetze des menschlichen Wesens nach einem schlechthin einzigen Ausnahmsfall zu bestimmen, dergleichen die Erscheinung Christi der supranaturalistischen Voraussetzung nach sein soll. Liegt es im Begriff der sittlichen Entwicklung, dass sie sich nicht ohne Sünde vollzieht, und ist Christus doch ohne Sünde gewesen, so wäre diess

ganz in dieser seiner Natürlichkeit befangen ist, kommt dieselbe dem Subjekt noch nicht als böse, als ein Nichtseinsollendes, zum

---

nur dasselbe Wunder, welches die Person und Geschichte Christi überhaupt darstellt; bestreitet man umgekehrt die Möglichkeit eines solchen Wunders, so hat man auch kein Recht mehr, jene schlechthinige Sündlosigkeit des Erlösers vorauszusetzen, welche Schleiermacher (aber auch noch Vatke, d. menschl. Freiheit S. 291) als den unaufgelösten Rest der kirchlichen Christologie festhält, eben damit aber sich in den Widerspruch verwickelt, seinem Christus eine durchaus menschliche Entwicklung zuzuschreiben, der doch das unterscheidendste Merkmal einer solchen, der Durchgang durch sittliche Kämpfe und Mängel, fehlen soll. Die kirchliche Lehre ist hierin consequenter: wenn sie die Sündlosigkeit Christi behauptet, so läugnet sie dafür auch jede innere Entwicklung seiner Person, und setzt diese als eine von Ewigkeit her vollendete seiner zeitlichen Erscheinung voraus. — Abgesehen von der Person Christi gesteht aber auch Müller der Ansicht, dass jeder sittliche Fortschritt durch Ueberwindung des Bösen vermittelt sei, erfahrungsmässige Wahrheit zu; nur soll dieselbe blos die gegenwärtige abnorme und nicht die ursprüngliche und normale Gestalt der menschlichen Entwicklung ausdrücken. Aber wenn zugestandenermassen gar keine Erfahrung einer sündlosen Entwicklung vorliegt, wenn ferner auch die Sündlosigkeit Christi nicht blos wegen der Unsicherheit und Unzulänglichkeit unserer Geschichtsquellen, sondern auch wegen der Unmöglichkeit eines sicheren Urtheils über die Gesinnung und die inneren Motive eines Andern, auf historischem Wege gar nicht zu erweisen ist, woher weiss dann Müller überhaupt, dass eine solche sündlose Entwicklung möglich ist? Die entgegengesetzte Ansicht, sagt er, führe zu der Annahme, „dass die Gewissheit, stetig im Guten fortzuschreiten nichts Anderes sei, als die Gewissheit, immerfort zu sündigen.“ Aber ist es denn dasselbe, ob ich sage: der Fortschritt setzt das Zurückbleiben voraus, oder: der Fortschritt ist das Zurückbleiben, Besserung ist nicht ohne Sünde möglich, oder: Besserung ist Sünde? Weiter behauptet M., wenn jede Entwicklung eine Befreiung von unangemessenen Zuständen wäre, so müsste mit der Erreichung des angemessenen Zustands die Entwicklung, also das Leben, aufhören, dieses wäre daher eine stete Krankheit und der angemessenste Zustand die Vernichtung. Natürlich, wenn ich von den zwei Momenten, auf denen alle Entwicklung beruht, Setzung und Ueberwindung von Gegensätzen, das erste weglasse, so muss der Widerspruch herauskommen, dass die

Bewusstsein, es hat zwar das Böse an sich, aber es weiss sich noch nicht als böse, ist das, was es an sich ist, noch nicht für sich geworden. In demselben Maasse dagegen, als es sich der sittlichen Anforderung bewusst wird, erkennt es seine natürliche Selbstsucht als etwas Aufzuhebendes, und sich selbst, sofern es mit seinem Willen doch in dieser befangen ist, als unsittlich und böse. Ebendamit wird aber auch der Charakter des selbstischen Willens ein anderer: sein früher bewusstloser Widerspruch gegen das Sittengesetz wird jetzt zum bewussten, die unmittelbare Selbstsucht der natürlichen Triebe zur reflektirten, das Böse gewinnt dadurch an Inten-

---

geistige Entwicklung ihren eigenen Stoff aufzehren, dem Aufhören aller Gegensätze, und ebendamit ihrer selbst, zustreben soll; begreife ich dagegen, dass aus jeder Lösung von Gegensätzen sich neue, und ebendamit auch neue Aufgaben erzeugen, im vorliegenden Falle, dass der Mensch nie heilig, sondern immer nur in der Heiligung begriffen, und dass diese Unangemessenheit des empirischen Daseins gegen die Idee vom Begriff des Einzelwesens gar nicht zu trennen ist, so werde ich das Ziel der Entwicklung nur in ihr selbst, in der zunehmenden Verwirklichung der Idee in der Erscheinung finden können. Eben den Unterschied der Idee und Erscheinung verkennt aber Müller, wenn er glaubt, „das wäre die rechte Entwicklung, bei der auf keinem Punkte etwas Störendes, der Bestimmung des sich entwickelnden Wesens Widerstreitendes vorkäme.“ Wie könnte denn da überhaupt noch eine Entwicklung stattfinden, und was sollte das Treibende dieser Entwicklung sein? M. selbst muss zugeben: „es liege im Begriff der teleologischen (d. h. auf innere Vervollkommung eines Wesens gerichteten) Entwicklung, dass auf allen ihren Stufen vor dem Ziele der Zustand des Wesens der Idee desselben noch nicht vollkommen angemessen sei,“ nur soll darum doch bei einer normalen Entwicklung nirgends ein Widerspruch mit der Idee des Wesens vorhanden sein. Aber worin soll denn die Unangemessenheit des Wesens gegen die Idee bestehen, wenn nicht darin, dass seine Beschaffenheit nicht in jeder Beziehung ist, wie sie sein sollte, d. h. in einem theilweisen Widerspruch mit seiner Idee, und was ist dieser Widerspruch auf dem sittlichen Gebiet Anderes, als das Böse? Das Genauere über diesen Punkt ist uns schon S. 56 f. vorgekommen. Sehr treffende Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Bösen s. auch bei Rothe, Theol. Ethik. II, 211 ff. und Vatke, die menschl. Freiheit S. 263 ff. und mit näherer Beziehung auf Müller S. 282 f.

sität, und es ist jetzt erst die Möglichkeit einer bewussten Abkehr vom Guten, einer sittlichen Verstockung, eines grundsätzlichen Egoismus vorhanden; dem blos sinnlichen Menschen ist dieser noch nicht möglich, weil ihm die Allgemeinheit des Bewusstseins überhaupt noch abgeht. In Folge davon gewinnt es für das Subjekt selbst den Anschein, als ob sich das Böse erst durch das Selbstbewusstsein und die Reflexion desselben in sich erzeuge, der Genuss vom Baume der Erkenntniss erscheint ihm als die Ursünde, die Zeit vor dem Erwachen des Selbstbewusstseins als ein Zustand seliger Unschuld, und diese Vorstellung ist auch nicht ohne Wahrheit, aber sie ist nicht die ganze Wahrheit, und desshalb nicht ohne Irrthum. Richtig ist nicht allein dieses, dass das Böse jetzt erst als solches erkannt wird, sondern auch, dass es ebendesshalb jetzt erst die Form des Bösen erhält, und vermöge dieser veränderten Stellung des Bewusstseins auch materiell zu seiner höchsten Reife kommt, unrichtig dagegen die Meinung, als ob es durch die Erkenntniss der sittlichen Aufgabe erst entstehe. Wenn nämlich das Böse überhaupt in der ausschliessenden Beziehung des Einzelwillens auf sich, in der Selbstsucht, oder darin besteht, dass das Subjekt sein individuelles Interesse dem allgemeinen überordnet, so ist eben dieses die natürliche Beschaffenheit des sinnlich rohen, noch nicht sittlich durchgebildeten Willens; dieser Wille ist also, materiell angesehen, böse; aber weil sein selbstisches Streben erst die unmittelbare Beziehung seiner auf sich, die sinnliche Begierde ist, noch nicht die durch's Bewusstsein, durch die Reflexion in sich vermittelte Selbstsucht, so hat es noch nicht die Form des Bösen, und kann noch nicht zu der gesteigerten Bosheit fortgehen, die nur bei höherer Verstandesbildung möglich ist. Sehr richtig bemerkt daher Vatke [1]), die erste Sünde (oder genauer: die ursprüngliche Sündhaftigkeit) könne erst hinterher als solche erkannt werden, und ebenso richtig wird von Hegel der Satz, dass die Betrachtung (das Aufgehen des Selbstbewusstseins) zum Bösen kein blos äusseres Verhältniss habe, sondern selbst das Böse sei, näher dahin erläutert: „die Natur des Menschen ist nicht, wie sie sein soll, die Erkenntniss ist es, die ihm diess aufschliesst, und das Sein, wie er nicht sein soll, hervorbringt“ [2]). Das, was an

1) Die menschl. Freiheit S. 259.

2) Phil. d. Rel. II, 264.

sich in der Natur des Menschen liegt, und materiell schon vorhanden ist, die Selbstsucht des Willens, bringt sich durch die selbstbewusste Entscheidung zur Erscheinung, der Wille wird durch das Insichgehen des Bewusstseins nur was er schon ist, und es kann ebensogut gesagt werden, dass durch diesen Akt, durch die Erkenntniss des Guten und Bösen, die Sünde als solche zum Bewusstsein gebracht, als andererseits, dass sie dadurch erzeugt werde, wie z. B. in den Paulinischen Aussagen über das Verhältniss des Gesetzes (zunächst des mosaischen — dasselbe gilt aber vom sittlichen Gesetz überhaupt) zur Entwicklung der Sünde Beides vorkommt: *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* (Röm, 3, 20) und: *ὁ νόμος ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας* (1 Cor. 15, 56 vergl. Röm. 4, 15. 5, 20. 7, 7 ff.). Indem sich der Mensch der sittlichen Anforderung bewusst wird, kommt ihm die natürliche Beschaffenheit seines Willens als böse zum Bewusstsein, und indem sie mit diesem Bewusstsein festgehalten wird, kommt ebendadurch das Böse zu seiner vollständigen Erscheinung.

Wie aber durch das Aufgehen des Selbstbewusstseins und die freie Willensentscheidung die ursprüngliche Rohheit des Willens zum wirklichen Widerspruch gegen die sittliche Anforderung fortgeht, so tritt ebendamit auch diese selbst als Antrieb in den Willen ein. Denn das Bewusstsein des Bösen hat immer das des Guten, und die negative Beziehung des Selbstbewusstseins auf's Sittengesetz die positive, die Erkenntniss der bösen That das Suchen und Wollen des Guten zur Voraussetzung. Ebenso aber freilich auch umgekehrt: wir werden uns des Guten als sittlicher Anforderung, als Pflicht und Gesetz immer nur an seinem Gegentheil bewusst; ohne diesen Gegensatz gegen ein Böses, das von ihm verneint wird, würde das Gute nur als ein Seiendes, als gegebener Zustand, nicht als ein Seinsollendes, als Forderung, ebendamit aber auch nicht als Werk der Freiheit, als sittliche Aufgabe gewusst werden. Beide Momente sind daher in der Wirklichkeit gar nicht zu trennen, sondern in einem und demselben Augenblick kommt dem Subjekt das Gute als allgemeine Norm und die Unangemessenheit des bestimmten Willens an diese Norm, das Böse zum Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist aber nie ein blos theoretisches, die Vorstellung des Bösen setzt immer schon eine Erfahrung desselben, die Vorstellung des Guten ein Interesse für's Gute voraus. Denn da gut und böse nicht blos eine bestimmte

Beschaffenheit der Handlung, sondern eine Bestimmtheit des Willens selbst aussagen, der Wille als solcher aber nie Gegenstand der äusseren Erfahrung werden kann, und auch unser Wissen von dem Willen Anderer und seiner Beschaffenheit nur durch einen Analogieschluss zu Stande kommt, vermöge dessen wir zwischen der Handlung des Andern und seinem Willen den gleichen Zusammenhang voraussetzen, wie zwischen unserer Handlung und unserem Willen, so können die Vorstellungen des Guten und Bösen ursprünglich nur aus der eigenen Erfahrung geschöpft werden, und mit dem letzten Rest dieser Erfahrung müssten auch diese Vorstellungen selbst verschwinden, da sie ebendamit jeden Anknüpfungspunkt im Selbstbewusstsein verlören [1]). In dem Erwachen des Bewusstseins vom Gegensatz des Guten und Bösen ist daher immer auch schon dieses enthalten, dass Gutes und Böses in der innern Erfahrung des Subjekts als Triebfedern seines Willens vorkommen, d. h. dass die selbstische und die universelle Seite des Willens nicht durchaus in Harmonie sind: der Zustand des Menschen, wenn er aus der sittlichen Bewusstlosigkeit des Naturzustands heraustritt, ist der des Gegensatzes und Kampfes vom Guten und Bösen.

Dieser Gegensatz kann auch nie aufhören, der Wille kann nie so schlecht werden, dass nichts Gutes, und nie so vollkommen, dass nichts Böses mehr in ihm wäre; es giebt weder eine absolute Sündhaftigkeit noch eine vollendete Heiligkeit, weder Engel noch Teufel. Dieser Satz widerspricht aber allerdings weitverbreiteten dogmatischen Voraussetzungen, so unabweislich er sich nicht blos der philosophischen Betrachtung, sondern auch der unbefangenen Menschenbeobachtung aufdrängt. Wie es überhaupt im Wesen der religiösen Vorstellung liegt, die Momente des Begriffs zu konkreten Gestalten und Zuständen zu verdichten, so macht sie sich auch die zwei Seiten und Richtungen des menschlichen Handelns, das Gute und Böse, theils in besonderen Wesen ausser dem Menschen, theils in bestimmten, zeitlich auseinander fallenden Zuständen der menschlichen Natur anschaulich; ausser den Menschen, in denen sich Gutes und Böses findet, soll es noch Engel geben, d. h. solche Wesen,

1) So mit Recht auch Vatke a. a. O. S. 141 f.

die schlechthin gut sind, und Teufel, d. h. solche, die schlechthin böse sind; ebenso wird aber behauptet, dass der Mensch selbst, wie er vor dem Fall sittlich vollkommen gewesen sein soll, so durch den Fall schlechthin unfähig zum Guten geworden sei; dieselbe Trennung wird endlich auch in die Zukunft verlegt, wenn die gesammte Menschheit durch's letzte Gericht in die zwei Klassen der Seligen und Verdammten, der Guten und Bösen geschieden werden soll, wogegen für dieses Leben nur die katholische Dogmatik die Möglichkeit einer völligen Befreiung von der Sünde, einer wirklichen Heiligkeit, zugiebt, die protestantische dagegen wohl die Unwiedergeborenen für absolut sündhaft, nicht aber die Wiedergeborenen für frei von der Sünde erklärt. An diese Vorstellungen hat sich dann folgerichtig die praktische Forderung angeschlossen, dass Jeder in einem bestimmten Zeitpunkt und durch einen bestimmten einzelnen Akt aus dem Zustand der absoluten Sündhaftigkeit in den der Gnade übertrete, mochte man nun diesen Uebertritt mit der katholischen und altprotestantischen Dogmatik an den äusseren Akt der Taufe anknüpfen, oder in der Weise der modernen Frömmigkeit als bewussten Process der Wiedergeburt in's Innere des Subjekts verlegen, und demgemäss verlangen, dass sich jeder Einzelne in irgend einem Moment seines Lebens schlechthin sündig und verworfen, von da an dagegen schlechthin begnadigt fühle. Aus dieser Forderung ist endlich der theoretische und praktische Partikularismus einer alleinseligmachenden Religion hervorgegangen, und ob diese allen christlichen Partheien zugestanden, oder auf eine bestimmte Kirche, oder noch engherziger auf das Häuflein derer beschränkt wurde, deren Wiedergeburt nach dem stereotypen Muster der methodistischen Doktrin erfolgte, ist zwar für die Anwendung jenes Grundsatzes von unendlicher Wichtigkeit, für das Princip selbst aber gleichgültig.

Diese ganze Vorstellungsweise beruht aber auf einer Verkennung dessen, was in der Natur des Geistes und im Wesen der Freiheit liegt, und nur ein Missverstand war es, wenn auch die oben vorgetragene Ableitung des Bösen bisweilen dazu benützt worden ist, ein absolutes sittliches Verderben als den natürlichen Zustand des Menschen in irgend einer Periode seines Lebens, einen Stand der Verderbniss im Sinn der kirchlichen Dogmatik als nothwendig zu beweisen. Durch einen solchen wäre die Grundbestimmung des Wil-

lens, die Freiheit [1]), unmittelbar aufgehoben, und jede Möglichkeit des Guten im Menschen zerstört, denn auf einen Willen, in dem schlechterdings nichts Gutes mehr wäre, könnte die Vorstellung des Guten gar nicht mehr als praktischer Antrieb wirken, ein solcher wäre daher der Sittlichkeit überhaupt unfähig. Giebt man dagegen zu, dass der Wille als solcher auch in der tiefsten Verkehrtheit immer etwas Gutes und eine, wenn auch geschwächte, Freiheit zum Guten übrig behalten müsse, so kann man auch die Möglichkeit nicht mehr in Abrede ziehen, dass ein solcher Wille vermöge derselben Freiheit, mit der er sich dem Verderben überlassen hat, sich auch wieder daraus emporarbeite. Ebensowenig aber auch das Entgegengesetzte, dass es keine Stufe der sittlichen Vollkommenheit giebt, auf welcher alle selbstsüchtige Neigung im Willen erlösche, und mit der aktuellen Sünde auch die Möglichkeit eines Herabsinkens in's Böse für ihn aufhörte. Müller zwar ist auch hier der Ansicht [2]), die formale Freiheit, d. h. diejenige, welche die Möglichkeit des Guten und Bösen enthält, könne nicht allein, sondern solle auch in die „reale", die volle Entschiedenheit des Menschen für das Gute übergehen, die jede Möglichkeit des Bösen ausschliesse, und auch Rothe [3]) stimmt in dieser Behauptung mit ihm überein. Wie aber ein solcher unwandelbarer Wille noch frei in dem Sinne genannt werden könnte, den wir bei der Frage über die sittliche Freiheit nothwendig im Auge haben müssen, lässt sich nicht absehen. Wenn wenigstens unsere frühere Untersuchung nicht auf Schleichwegen zu dem Ergebniss gekommen ist, dass der Begriff der Selbstbestimmung und des sittlichen oder unsittlichen Handelns das Moment der Wahlfreiheit nothwendig in sich schliesse, so liegt am Tage, dass zugleich mit der Möglichkeit des Bösen auch die Freiheit des Willens selbst aufhören, und dieser aus dem sich selbst Bestimmenden zum blos Bestimmten, zur blossen Naturkraft herabsinken würde, und dieser Folgerung mit der Behauptung auszuweichen [4]), dass zur formalen Freiheit des Willens zwar

1) Müller freilich a. a. O. II, 32 behauptet, „die Freiheit könne dem Willen auch fehlen, ohne dass er doch in der Beziehung, in welcher sie ihm fehlt, Wille zu sein aufhörte." Hierauf hat indessen der Sache nach schon unser erster Artikel geantwortet.

2) A. a. O. II, 36. 214.

3) Theol. Ethik. I, 119. 277.

4) Müller II, 33–37.

nicht die Zufälligkeit gehöre, wohl aber die Contingenz, oder das Auchanderskönnen, und dass dieses im wahrhaft guten Willen zwar in metaphysischer Beziehung seine Bedeutung behalte, in sittlicher dagegen durchaus aufgehoben sei, ist seltsam: was heisst denn Zufälligkeit des Willens, wenn nicht die Möglichkeit, sich so oder anders zu bestimmen, und worin soll die metaphysische Bedeutung dieser Eigenschaft liegen, wenn nicht darin, dass der Wille in seiner sittlichen Thätigkeit nicht schlechthin determinirt ist? So lange aber die Möglichkeit des Bösen vorhanden ist, ist es immer auch wenigstens ein Kleinstes seiner Wirklichkeit, denn wie vom Guten, so muss auch vom Bösen gelten, dass für einen Willen, der es schlechthin von sich ausgeschlossen hätte, der selbstsüchtige Antrieb allen Reiz verloren haben müsste, einem solchen mithin kein Böses mehr möglich wäre.

Der wirkliche Zustand des Willens ist daher immer aus gut und böse zusammengesetzt, der sittlich vollkommenste Mensch ist nicht ohne Fehler, der verdorbenste nicht ohne einen Rest guter Regungen und Handlungen, und dieser Gegensatz seiner Elemente gehört sosehr zum Wesen des Willens, dass dieser mit dem Verschwinden desselben Wille zu sein aufhörte. In Beziehung auf die empirische Beschaffenheit des Menschen hat insofern der Pelagianismus ganz Recht, wenn er die Lehre von einer absoluten Sündhaftigkeit bestreitet, und er hätte noch mehr Recht, wenn er eben dieses Urtheil auch auf die Annahme einer wirklichen Sündlosigkeit ausdehnte; aber indem er das Fliessende der Erscheinung, welche uns Gutes und Böses immer nur miteinander verknüpft zeigt, auch auf diese Begriffe selbst überträgt, so wird er dadurch verhindert, ihren Gegensatz scharf und rein zu fassen, er wird lax und oberflächlich. Der Augustinismus andererseits — um die einmal üblichen Namen für allgemeinere Unterschiede zu gebrauchen — ist von der ganzen Tiefe dieses Gegensatzes durchdrungen, betrachtet gut und böse als sich schlechthin ausschliessende Bestimmungen, und will aus diesem Grunde in Allem, was er nicht unbedingt gut nennen kann, nur Böses sehen. Er hat insofern das höhere sittliche Bewusstsein für sich; aber indem er nun das, was nur von der reinen Idee des Guten und Bösen gilt, unmittelbar auf die Erscheinung überträgt, und nicht blos die Motive und Handlungen, sondern die ganzen Personen und Lebensperioden ausschliesslich entweder auf die Seite des Guten oder des Bösen stellt,

so wird er unwahr und ungerecht, und verrennt sich in alle die Härten und Widersprüche, welche die Augustinische Lehre von der Sünde sammt ihrer Erneuerung in der protestantischen Kirche längst aus dem Bewusstsein der Zeit verdrängt haben. Die richtige Entscheidung des Streits kann nur aus der Einsicht in das Verhältniss der Idee zur Erscheinung gewonnen werden. Ihrem reinen Begriffe nach bilden freilich gut und böse einen absoluten Gegensatz, und da die sittliche Aufgabe eben die ist, die Wirklichkeit des Willens seinem Begriffe gemäss zu bestimmen, so bilden sie eben diesen Gegensatz auch als Normen der sittlichen Entscheidung und Beurtheilung, aber in der Erscheinung treten die Momente des Begriffs nie rein und gesondert heraus, und eben dieses ist der Unterschied der Erscheinung von der Idee und das Wesen der konkreten Existenz, dass die begrifflich unterschiedenen Bestimmungen hier unzertrennlich aneinanderhaften. Das Gute ist daher zwar nie das Böse, aber der Mensch ist immer gut und böse zugleich, und nicht auf ein völliges Verschwinden des einen von diesen Elementen, sondern nur auf eine zunehmende Uebermacht desselben über das andere darf er sich Rechnung machen, die Vorstellungen von einem Zustand der vollendeten Heiligkeit drücken nur ein sittliches Ideal aus, das sich aber im wirklichen Leben des Menschen und der Menschheit immer nur als ein werdendes darstellen kann.

Hieraus folgt unmittelbar, dass wir uns die sittliche Entwicklung des Menschen überhaupt durchaus als eine fliessende und allmählige zu denken haben. Der Wille ist nicht zuerst im Zustand der reinen Indifferenz, hierauf in dem der Sündhaftigkeit oder des Kampfes, und nach diesem, drittens, in dem der beruhigten, mit sich versöhnten Sittlichkeit, sondern er ist alles dieses zugleich; in jeder seiner Thätigkeiten und in jedem Zeitpunkt seiner Entwicklung liegen Elemente, über welche das klare sittliche Bewusstsein noch fehlt, die insofern noch der Stufe der instinktartigen Natürlichkeit angehören, in keiner wird auch das selbstische Interesse schlechthin zurückgedrängt, und in das sachliche aufgenommen sein, ebensowenig aber irgendeine, von den ersten dunkeln Regungen der Freiheit an, des sittlichen Antriebs schlechthin entbehren, sondern nur die Stellung und Bedeutung dieser Elemente, das grössere oder geringere Gewicht, das von jedem derselben auf die Gesammtthätigkeit

ausgeht, begründet die Unterschiede des sittlichen Werths und der sittlichen Bildung. Die Entwicklung des Menschen zur Sittlichkeit nimmt daher nicht den einfachen Verlauf, dass jedes der Momente, durch die sie vermittelt ist, für sich je ein Stadium derselben ausschliesslich beherrschte, sondern sie ist eine oscillirende Thätigkeit, in welcher sich der Wille im Wechsel natürlicher, selbstischer und sittlicher Bestimmungen allmählig einen bestimmten Charakter anbildet. Dieser Process wird aber natürlich um so viel leichter von statten gehen, je mehr der Einzelne von Anfang an, und noch ehe sein Wille eine entgegengesetzte Richtung genommen hat, sittliche Vorstellungen und Antriebe von aussen her erhält. Wo diess in genügendem Maasse der Fall ist, und kein besonders böser Wille diesen Einwirkungen im Wege steht, da vollbringt sich der Uebergang von der sittlichen Bewusstlosigkeit der Kinderjahre zur freien und bewussten Sittlichkeit so stetig, dass keine Zeit einer herrschenden Verdorbenheit dazwischen tritt, und eben diesen normalen Verlauf herzustellen ist der Zweck der Erziehung. So klar aber durch diese Erfahrung die methodistische Vorstellung widerlegt wird, als ob sich jeder Mensch eine Zeit lang wirklich im Stand des Verderbens befinden müsste, und so schlecht die Auskunft ist, mit welcher die Lehre von der Erbsünde hier gestützt zu werden pflegt, dass nämlich solche, die sich einer im Wesentlichen normalen sittlichen Bildung zu erfreuen hatten, schon bei der Taufe wiedergeboren worden, und eben nie aus der Taufgnade gefallen seien [1]), so wenig beweist sie gegen unsere Behauptung von einer Nothwendigkeit des Bösen als eines Moments in der Entwicklung des Willens. Mag eine sorgfältige Erziehung die Selbstsucht noch so zeitig und erfolgreich zurückdrängen, so kann sie doch ihr Hervorbrechen nie völlig verhüten, mit dem Erwachen der Selbstthätigkeit beginnen vielmehr

1) Schlecht ist diese Auskunft desshalb, weil sie eine sittliche Wirkung, die Wiedergeburt, vor aller Entwicklung des Willens und des sittlichen Bewusstseins, also auf rein magische Weise vor sich gehen lässt. Wäre der Mensch wirklich von Natur verderbt im Sinn der Kirchenlehre, so müsste diese Verdorbenheit bei den Getauften so gut wie bei den Ungetauften als ein bestimmter Lebenszustand zum Vorschein kommen, und die methodistische Busstheorie wäre ganz in ihrem Rechte.

schon bei den Kindern jene Unarten, mit denen jeder Erzieher zu kämpfen hat, der Eigensinn, die Trägheit, die Unenthaltsamkeit, die Habsucht, der Neid, die Selbstüberhebung u. s. w., lauter Erscheinungen des Eigenwillens, der gebrochen und dem sittlichen Gebot unterwürfig gemacht werden muss, wenn aus dem Menschen etwas Tüchtiges werden soll[1]). Mit der gleichen Selbstsucht hat aber der Mensch sein Leben lang zu schaffen, und wie sehr er ihrer Herr werden mag, nie wird er diese Wurzel der Individualität in sich ausrotten oder so vollständig in allen ihren Aeusserungen beherrschen lernen, dass keinerlei Misston in seinem sittlichen Leben mehr vorkäme. Heiligkeit ist dem Menschen unmöglich, die Sittlichkeit dagegen setzt immer ihr Gegentheil als ihren Entwicklungsgrund voraus: θεοῦ οὐκ ἐστιν ἀρετή, wie Aristoteles Eth. N. VII, 1 mit Recht sagt.

Wenn wir aber hienach die Unvermeidlichkeit des Bösen für den Menschen behaupten, fallen wir damit nicht auf dem geradesten Wege in den Determinismus und in alle die Schwierigkeiten zurück, welche wir selbst diesem nachgewiesen haben? Es ist bekanntlich ein stehender Vorwurf gegen Hegel, dass seine Ansicht vom Ursprung des Bösen die Schuld und Zurechnung aufhebe, und die sittliche Thätigkeit zu einem blos logischen oder Naturprocess mache. Auch Müller[2]) hat derlei Anklagen nicht gespart, nicht allein gegen Hegel, welcher ihnen allerdings durch die Unbestimmtheit seiner Aeusserungen in Betreff der Wahlfreiheit eine gewisse Handhabe bot, sondern selbst gegen Vatke, der sich doch so unzweideutig als möglich für diese ausgesprochen, und ihr namentlich ungleich mehr Raum gelassen hat, als Müller selbst mit seinem Prädeterminismus. Hören wir ihn, so wäre mit der Annahme, dass das Böse auf einer allgemeinen Nothwendigkeit in der Weltentwicklung beruhe, die reale Bedeutung der Schuld vernichtet, ebenso aber auch die Nothwendigkeit und Möglichkeit einer sittlichen Wiedergeburt aufgehoben, ja es wäre das Gute selbst zum Bösen und das Böse zum Guten gemacht, denn das

1) Die naturalistischen Philanthropen, welche nur die Natur gewähren lassen wollen, statt sie in die Zucht des Geistes zu nehmen, und mit sittlicher Freiheit umzubilden, sind schlechte Erzieher.

2) A. a. O. I, 452 f. 487. 502. II, 32. 233 f.

Böse, wird behauptet, sei bei Hegel ein Seinsollendes, das Gute dagegen, welches nicht ohne das Böse gedacht werden könne, ebensosehr das Böse. Das Richtige soll daher nur das sein, dass auf die Begreiflichkeit des Bösen überhaupt verzichtet, und dieses für schlechthin grundlos erklärt werde. Mit Recht erwiedert jedoch Rothe [1]) auf die letztere Behauptung: wozu denn überhaupt wissenschaftliche Untersuchungen über das Böse angestellt werden, wenn es seinem Begriff zufolge schlechthin unbegreiflich sei? Der Zweck einer solchen Untersuchung kann doch nur sein, das Dasein des Bösen aus dem Wesen des Menschen zu erklären, d. h. irgend eine Nothwendigkeit desselben aufzuzeigen. Fürchtet man aber damit die Zurechnung und Freiheit aufzuheben, so unterscheidet man nicht gehörig zwischen den verschiedenen Beziehungen, in denen das Böse als nothwendig oder als zufällig zu betrachten ist. Nothwendig ist dasselbe nur im Allgemeinen, d. h. es liegt im Wesen des menschlichen Willens die Nothwendigkeit, dass seine Thätigkeit ihrem Begriff nicht schlechthin angemessen, dass kein Mensch ohne Sünde ist. Daraus folgt aber durchaus nicht, dass auch die einzelne böse That und Charakterbeschaffenheit nothwendig ist, diese ist vielmehr, als das Werk der Freiheit, immer auch etwas Vermeidliches, und darum die Schuld des handelnden Subjekts. Kann sich auch Keiner dem allgemeinen Schicksal der sittlichen Unvollkommenheit entziehen, so ist doch die Art und der Grad dieser Unvollkommenheit unendlich vieler Modificationen fähig, zwischen dem Thun des ruchlosen Verbrechers oder des kalten und abgefeimten Bösewichts und den Schwachheiten, Uebereilungen und Unlauterkeiten, deren sich auch die vollendetste menschliche Tugend anzuklagen haben wird, liegen unzählige Stufen, die aber doch alle unter den gemeinsamen Begriff des Bösen fallen. Auf welcher Stufe sich nun der Einzelne befindet, diess hängt zwar, was den objektiven Gehalt seiner sittlichen Bildung betrifft, grossentheils von äusseren Einflüssen, Unterricht, Erziehung u. s. f. ab, was dagegen seinen persönlichen moralischen Werth, seine Schuld und sein Verdienst anbelangt, einzig und allein von seiner freien Selbstbestimmung und der Art, wie er kraft dieser die ihm gegebenen Hülfsmittel der Sittlichkeit benützt hat, und auch der,

1) Theol. Ethik. II, 186.

welcher objektiv angesehen sich auf einer niedrigeren Stufe befindet, kann nach seiner subjektiven Würdigkeit höher stehen, der Räuber, welcher die Gesetze des Staats mit Füssen tritt, kann möglicherweise, wenn man alle Einflüsse der Erziehung und Lebensschicksale berücksichtigt, ein edlerer Mensch sein, als der rechtschaffene Mann, der ihn verurtheilt. Diese Unterschiede zu übersehen, die allgemeine Nothwendigkeit des Bösen mit einer durchgängigen Nothwendigkeit der einzelnen Handlung zu verwechseln, Schuld und Verdienst, wenn sie nicht absolut sind, ganz zu läugnen, die Freiheit, wenn sie in der Natur des Menschen und den Gesetzen ihrer Entwicklung ihre Schranke hat, wenn der Mensch nie schlechthin gut oder schlechthin böse sein kann, auch nicht in der Bestimmung der Stufenunterschiede zwischen diesen äussersten Punkten anerkennen zu wollen, mit Einem Wort, das Ineinander von Freiheit und Nothwendigkeit in Beziehung auf das Böse in Abrede zu ziehen, wäre ganz dieselbe Einseitigkeit, welche in der Betrachtung des Willens überhaupt nur die Wahl zwischen absoluter Bestimmungslosigkeit und absoluter Bestimmtheit desselben, zwischen Indifferentismus und Determinismus übrig lassen will. Hier, wie dort, ist das Richtige nur die Erkenntniss der Nothwendigkeit in der Freiheit.

Von diesem Standpunkt aus erledigen sich dann auch die weiteren Vorwürfe, welche Müller gegen unsere Ansicht erhebt. Müller glaubt, bei dieser Ansicht könne keine sittliche Umwandlung vom Subjekt gefordert werden. Aber doch weiss er recht wohl, dass auch sie eine Ueberwindung der Natürlichkeit durch sittliche Zucht und Erziehung, eine Erhebung des Geistes zur bestimmenden Macht über den Willen anstatt der blossen Naturimpulse verlangt und verlangen muss. Was ist denn aber diess anders, als eine sittliche Umwandlung — denn der Einwurf, dass diese Erhebung nach unserer Ansicht ein blosser Naturprocess wäre, hat das eben Erörterte bereits abgeschnitten —, und wie kann es M. (I, 502) Hegel zum Vorwurf machen, dass dieser die christliche Lehre von der Wiedergeburt in die Forderung einer sittlichen Bildung, einer Zucht und Erziehung auflöse? M. meint freilich, das sei eine Bestimmung, die auch der platteste Pelagianismus nie bestritten habe; vielmehr ist es aber nur die Oberflächlichkeit eines an der äusseren Erscheinung haftenden Denkens, die Umwandlung der sittlichen Principien, in

welcher das Wesen der moralischen Wiedergehurt besteht, nur dann anerkennen zu wollen, wenn sie in den Aushrüchen eines methodistischen Busskampfs stossweise und handgreiflich, ebendesswegen aber auch weniger wahr und gründlich erfolgt, ehendieselbe dagegen zu läugnen, wenn sie sich in der naturgemässen Form einer stetigen Charakterhildung darstellt. Gesetzt auch, es wäre möglich, dass das ganze Gebäude eines sündhaften Lebens durch eine einzige momentane Erschütterung umgestürzt werden könnte, so würde es doch der gleichfalls wegschaffen, der es allmählig und methodisch abtrüge. Eine Flachheit wäre es allerdings, sich mit der Forderung einer sittlichen Umwandlung nur an die einzelnen Werke, nicht an das Ganze des Charakters und der Gesinnung zu wenden, und nur darin, dass er die letztere Seite vernachlässigt, besteht das Unrecht des Pelagianismus, nicht minder verkehrt ist aber die Vorstellung, als ob sich die Bildung der Gesinnung anders, als in den einzelnen sittlichen Thätigkeiten vollziehen, und statt einer allmählig erworbenen Fertigkeit die Sache eines momentanen Entschlusses sein könnte.

Ehenso verfehlt ist Müller's Behauptung (II, 453), dass das Gute, welchem seine Lebendigkeit und Energie nur durch irgend welche Gemeinschaft mit dem Bösen komme, gar nicht mehr das Gute, sondern ebensosehr das Böse wäre, hesonders wenn man sein eigenes widerholtes Zugeständniss [1]) hinzunimmt, dass kein menschliches Leben, auch das einer stetig fortschreitenden Heiligung nicht, von Sünde ganz frei sei, dass mithin — müsste nach seiner Art zu argumentiren gefolgert werden — die Heiligung der Wiedergehorenen, da sie nie ohne Sünde ist, gleichfalls nicht mehr das Gute, sondern das Böse selhst wäre; denn offenhar lässt sich der Begriff der Heiligung, der fortschreitenden Sittlichkeit, ohne die Voraussetzung einer noch unvollendeten, noch mit der Sünde verwickelten Sittlichkeit, mithin auch ohne die Voraussetzung der Sünde selbst nicht vollziehen, es müsste daher auch von ihr gelten, dass sie „zu ihrer Verwirklichung des Bösen nicht entbehren kann." Aber auch hier sind die wesentlichsten Unterschiede übersehen. Wer behauptet, dass die sittliche Entwicklung und Thätigkeit nicht ohne das Böse gedacht werden könne, der betrachtet das Böse darum nicht als das

1) A. a. O. I, 464 f. II, 344. 532.

Motiv oder den positiven Grund dieser Thätigkeit, sondern nur als ihre negative Bedingung, ihre *conditio sine qua non*, er behauptet nicht, dass der Begriff des Guten den des Bösen in sich schliesse, sondern nur, dass er ihn als sein Correlat voraussetze, und desshalb in der Wirklichkeit nicht anders, als zugleich mit ihm vorkommen könne, er läugnet mithin nicht, dass der Gegensatz des Guten und Bösen ein absoluter sei, sondern nur, dass dieser Gegensatz in der Erscheinung des Guten, in der Beschaffenheit des wirklichen Willens rein angetroffen werde, weil sich überhaupt die Momente des Begriffs in der Erscheinung nie rein für sich, sondern immer an einander darstellen. Wenn ich sage: die gerade Linie ist nicht ohne die krumme denkbar, und keine Linie in der Natur ist absolut gerade, so behaupte ich damit nicht, dass gerade krumm sei.

Scheinbarer lautet der Einwurf [1]): so weit das Böse sein müsse, könne es nicht nichtseinsollen, die Nothwendigkeit des Bösen würde daher den Begriff desselben aufheben. Auch diese Einwendung erledigt sich jedoch durch die Unterscheidung dessen, was in unseren Willensbestimmungen der Freiheit und was darin der Nothwendigkeit angehört. Nothwendig ist, wie bemerkt, nicht die einzelne Handlung als solche in ihrer konkreten Vollständigkeit, sondern nur das Allgemeine, dass überhaupt Böses im menschlichen Handeln vorkommt, der Grad dieses Bösen aber kann in's Unendliche abnehmen, ohne dass dieses allgemeine Gesetz verletzt würde. Die sittliche Anforderung ist daher eine unendliche Aufgabe für den Willen, d. h. eine solche, die zwar nie schlechthin, wohl aber in unbegrenzter Annäherung gelöst werden kann, und eben nur diese Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe ist es, welche der Begriff des Sollens, der moralische Imperativ ausdrückt. Diese Aufgabe verliert aber dadurch nicht an ihrer Gültigkeit, dass wir uns der Unmöglichkeit einer letzten Lösung derselben bewusst sind; es genügt, dass wir in jedem Augenblick sie noch vollständiger lösen könnten, als wirklich geschiebt, wenn unser Wille durchaus richtig beschaffen wäre. Erst dann könnte uns die Einsicht in die Unvermeidlichkeit des Bösen von ihr dispensiren, wenn wir sagen könnten, wir haben Alles gethan, was der menschlichen Natur möglich ist. Dieser Zeitpunkt kann aber

1) Müller I, 487.

in Beziehung auf unsern Gesammtzustand schon desshalb nie eintreten, weil mit der Erfüllung der sittlichen Pflicht auch die sittliche Kraft, und ebendamit die Aufgabe selbst wächst. Das sittliche Bewusstsein als solches unterliegt daher nothwendig der Dialektik eines unendlichen Strebens, und es wird von dieser erst dadurch befreit, dass ihm der religiöse Glaube, oder die Kunst, oder die wissenschaftliche Erkenntniss in seinem Streben selbst die Erreichung des Ziels und die Gegenwart des Göttlichen zeigt, durch den sittlichen Idealismus, welcher die Unvollkommenheit der That durch die Reinheit und Freiheit der Gesinnung ergänzt, wie diess auf religiösem Gebiete in der protestantischen Ansicht von der Rechtfertigung geschieht [1]). Von hier aus kann dann auch die Erinnerung an die Unvermeidlichkeit des Bösen dazu dienen, dem Gesetzesdienst eines Rigorismus zu steuern, der zwischen dem Wesentlichen der Gesinnung und der ihr immer mehr oder weniger unangemessenen Handlung nicht zu unterscheiden weiss, zu sittlichem Leichtsinn wird dieselbe aber desshalb nicht hinführen, weil sie nothwendig mit dem Bewusstsein verbunden ist, dass eben nur die unvermeidliche Schwäche der menschlichen Natur, nicht die bewusste und gewollte Nachlässigkeit im Guten dem Willen zur Entschuldigung dienen kann.

Mit dieser Ansicht stimmen denn auch die Aussagen des unmittelbaren sittlichen und religiösen Bewusstsein vollkommen überein. „Desshalb, dass er überhaupt irgend Sünde an sich hat — bemerkt Rothe II, 230 in dieser Beziehung mit Recht — verurtheilt keiner sich selbst, am Wenigsten ein Christ. Wir alle wissen, dass wir nicht sündlos sein können. Aber desshalb richten wir uns selbst, dass wir verhältnissmässig so viele und so grosse Sünde haben, weit mehrere und grössere, als wir zu haben brauchten.“ Die Thatsache, dass Niemand ohne Sünde ist, fällt so klar in's Auge, die Reflexion, dass eine ausnahmslos allgemeine Erscheinung auch eine notbwendige sein müsse, und dass eben diese Nothwendigkeit, so weit sie eine unwiderstehliche ist, die Schuld des Einzelnen vielmehr aufhebe, liegt so nahe, dass sie auch der einfachen Frömmigkeit des gewöhnlichen Bewusstseins nicht entgehen kann. Nur eine krankhafte, durch dog-

1) Eine weitere Untersuchung dieses Gegenstands gehört nicht hieher, so unerlässlich sie auch für die Ethik ist.

matisches Vorurtheil verschrobene Frömmigkeit macht sich über die Erbsünde als solche, über das allgemeine Schicksal der Sündhaftigkeit Vorwürfe, der gesunde sittliche Sinn klagt den Einzelnen immer nur wegen bestimmter unsittlicher Thaten und Eigenschaften an, in diesen hat aber auch unsere Theorie das eigene Werk des Subjekts anerkannt, ohne darum den Satz von der allgemeinen Unvermeidlichkeit des Bösen aufgeben zu müssen. Nur einer abstrakten Betrachtungsweise fallen Freiheit und Nothwendigkeit auseinander, die wahre Spekulation hat die Aufgabe, jede dieser Bestimmungen an der andern und beide als sich gegenseitig bedingende Momente im Wesen des Willens nachzuweisen.

Unser erster Artikel hat nun zu zeigen gesucht, wie beide in dem allgemeinen Wesen des Willens und seiner Thätigkeit vereinigt sind, der gegenwärtige, wie sie in Widerspruch treten und die Freiheit in ihrem Fürsichsein, als Willkühr, sich gegen die Nothwendigkeit auflehnt: der dritte soll untersuchen, wie sich in der Freiheit der einzelnen That die sittliche Nothwendigkeit erhält und aus ihr wiederherstellt.

---

## III.

## Bemerkungen zur johanneischen Frage, besonders in Betreff des Todestages Jesu und der Passahfeier der ältesten Kirche.

### Gegen Herrn Dr. Bleek.

Von

Dr. Baur.

---

Es sind in der neuesten Zeit einige Entgegnungen gegen meine Abhandlung über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, (Theol. Jahrb. 1844) erschienen, welche ich neben so Manchem, was keine Beachtung verdient, nicht unbeachtet lassen konnte. Ich meine vorzugsweise die Bemerkungen des Hrn.

Pfarrers Hauff in den theol. Studien und Krit. 1846 S. 550—629, und Hrn. Dr. Bleek's Beiträge zur Evangelienkritik, 1846.

Wer bei der gegenwärtig in Deutschland herrschenden theologischen Ansicht und Zeitstimmung, oder, um es bestimmter zu sagen, bei dem in der deutschen Theologie aus bekannten Ursachen in einem so grossen Umfang eingetretenen Zustand der Agonie, mit einer neuen, von der angenommenen Auctorität abweichenden Ansicht auftritt, darf auch bei dem besten Bestreben, nur den Zweck seiner wissenschaftlichen Aufgabe zu verfolgen, voraus darauf gefasst sein, in kürzester Frist mit dem reichsten Maasse der absprechendsten Urtheile, der gehaltlosesten Behauptungen, der ungerechtesten Beschuldigungen und Verdächtigungen sich überschüttet zu sehen, aber ein gründliches Wort der Belehrung, ein Wort wissenschaftlichen Ernstes, anregender, tiefer gehender und weiter führenden Forschung zu hören, wie lange lässt ein solches auf sich warten! Bei diesem Mangel an theologischer Produktivität greift man gerne auch nach minder bedeutenden Abhandlungen, wenn sie auch nur theilweise in die Sache einzugehen versprechen.

Ich will nicht sagen, dass die genannten beiden gegen meine Abhandlung gerichteten Streitschriften mich in meiner Erwartung ganz getäuscht haben, aber noch weit weniger kann ich sagen, dass ich durch sie befriedigt worden wäre. Was die Bemerkungen des Hrn. Pf. Hauff betrifft, so muss ich ungeachtet der Aufmerksamkeit, mit welcher ich sie gelesen habe, und der Achtung, welche ich gegen den befreundeten Verfasser hege, sogleich bekennen, dass ich darauf nichts anders zu erwiedern weiss, als die Versicherung meiner Dankbarkeit für dieselben, ihrer näheren Prüfung aber mich zu unterziehen nicht im Stande bin, nicht, weil ich die gemachten Einwendungen nicht widerlegen zu können glaubte, sondern nur aus dem Grunde, weil ich nichts anders sagen könnte, als was ich schon längst gesagt habe. Das Verfahren des Hrn. Pf. Hauff besteht beinahe durchaus darin, dass er meine Behauptungen und Argumente so weit anerkennt, als ich nöthig habe, um sie auch ferner geltend zu machen, auf der andern Seite aber auch soweit beschränkt und einengt, als ihm nöthig zu sein scheint, um sie bestreiten zu können. Es ist immer nur die Spitze meiner Kritik, welche er abstumpfen möchte, die eigentliche Waffe derselben will er öfters nicht einmal

meinen Händen entreissen; alles, was ich gethan habe, um mit der Kritik des Evangeliums Ernst zu machen, ihm auf den Grund seines Ursprungs und in sein innerstes Herz zu sehen, wird auf halbe Maassregeln herabgesetzt, welche die Sache weder in dem einen noch in dem andern Sinne erledigen, sondern das Wichtigste gerade auf dem Punkte stehen lassen, auf welchem es zuvor auch schon stund, da also, wo man immer wieder zu derselben Frage angetrieben werden muss. Behaupte ich z. B., die Auferweckung des Lazarus sei eine so offenkundige und erfolgreiche Begebenheit, dass sie der Aufmerksamkeit der Synoptiker unmöglich habe entgehen können, so giebt Hr. Hauff zu, es sei unmöglich, meinen Schlüssen aus dieser Erscheinung etwas anzuhaben, so lange man dieses Wunder in dem Grade, wie ich, für eine offenkundige und erfolgreiche Begebenheit halte, aber sie sei eben nicht in dem Grade offenkundig und erfolgreich, und es sei zwar sehr auffallend, dass die Synoptiker diese Geschichte auslassen, aber es folge in keinem Fall daraus, dass Johannes nicht habe eine wirkliche Geschichte erzählen wollen, weil er wie ein Geschichtschreiber erzähle, der wolle, dass man seine Erzählung für wahr halten soll u. s. w. (S. 612). Das übernatürliche Wissen Jesu Joh. 2, 25. soll nur aus dem Grunde kein absolutes Wissen sein, weil beim Menschen überhaupt nichts absolut sei (S. 605). Ein metaphysischer Hintergrund des Prologs soll sich nicht verkennen lassen, nur schreibe man dem Evangelisten keine metaphysische oder spekulative Tendenz zu (S. 572 f.). Die Idealität des Evangelisten ist nicht zu läugnen (S. 571), aber man darf aus ihm keinen Idealisten machen. Kurz, ich müsste die Arbeit des Sisyphus auf mich nehmen, wenn ich alle diese Aber und Nur, die immer wieder gegen mich geltend gemacht werden können, weil sie meine Ansicht immer nur restringiren und moderiren, und ihr nur eine von mir schon bestrittene entgegenstellen, immer wieder mit den alten Gründen widerlegen wollte.

Ich wende mich daher zu der Schrift des Hrn. Dr. Bleek, in welcher ich wenigstens auf einen festern Boden zu kommen hoffe. Bedauern muss ich auch hier sogleich das Fragmentarische seiner Kritik meiner Abhandlung. Hr. Dr. Bleek kann diess zwar mit dem Zweck und der Anlage seiner Schrift rechtfertigen, welche als Wiederabdruck einer in den Jahrb. für wissensch. Kritik erschienenen

Recension der Ebrard'schen Schrift über die Evangelien, die Kritik meiner Abhandlung nur in einer Reihe längerer und kürzerer Anmerkungen geben sollte. Da es jedoch Hr. Dr. Bleek in allen diesen Anmerkungen und Zusätzen, mit welchen er nun jene Recension ausgestattet hat, vorzugsweise auf meine Abhandlung abgeseben zu haben scheint, so hätte ihm der Anlass sehr nahe liegen sollen, eine zusammenhängende, das Ganze umfassende Beurtheilung meiner Abhandlung zu geben. Wie kann man das Einzelne aus dem richtigen Gesichtspunkt beurtheilen, wenn man nicht vor Allem die allgemeine, dem Ganzen zu Grunde liegende Idee näher in's Auge fasst? Doch würde ich auch über dieses Fragmentarische gerne hinwegsehen, hätte nur nicht Hr. Bleek schon in seiner Recension, ganz besonders aber in den Anmerkungen und Zusätzen zu derselben sich so vieles erlaubt, was zwar bei einem Ebrard ganz in der Ordnung ist, bei einem Manne aber, von welchem ich bisher eine bessere Meinung hatte, als dass ich ihn in die Kategorie eines Ebrard hätte setzen können, mir doppelt auffallen musste. Mit welchem Rechte er diess gethan hat, wird das Folgende zeigen.

Der erste Punkt, bei welchem Hr. Dr. Bleek meine Abhandlung angreift, betrifft die johanneischen Festreisen Jesu. Gar seltsam nennt Hr. Dr. Bleek meine Bemerkung, dass die johanneische Darstellung hauptsächlich das gegen sich habe, dass es bei der damals nicht mehr allgemeinen Sitte der Festreisen sich von Jesus, wie wir ihn kennen, nicht erwarten lasse, er habe mit grösserer Strenge als gleichzeitig viele andere Glieder seines Volkes dieser Sitte sich gefügt. Wie denn aber, hält er entgegen, ein späterer Schriftsteller dazu gekommen sein sollte, Jesum gegen die Wahrheit zu einem so strengen Beobachter des jüdischen Gesetzes zu machen? Wenn ich diese Schwierigkeit ohne Zweifel selbst fühlend meine, weil einmal Jesus nach den Synoptikern die eine entscheidende Reise auf das Passahfest machte, so könne der Verfasser des vierten Evangeliums sich von der durch die synoptische Tradition bestimmten Anschauungsweise nicht trennen, und lasse, da er einmal die eine Reise zu einer Reihe sich wiederholender Reisen machen wollte, auch die Veranlassung sich wiederholen und daher Jesum sie jedesmal zu einem Feste machen (weil er nämlich nach seiner Weise jede Reise Jesu nach Jerusalem immer auch wieder durch eine bestimmte Veranlassung

motiviren zu müssen glaubte), so sei das so seltsam, dass man kaum glauben könne, es sei im Ernste gemeint. Nothwendig hätte er durch seine Abweichungen von der in der Kirche fixirten synoptischen Ueberlieferung dem Eingange seines Werkes ganz unnöthiger Weise Schwierigkeiten bereitet. Wenn man bis dahin nicht gewusst habe, dass Jesus schon in der Zwischenzeit zwischen seiner Taufe und dem letzten Passah wiederholt öffentlich in Jerusalem aufgetreten war, so habe ein Schriftsteller, der mit Anmaassung apostolischer Auctorität eine evangelische Schrift ausgeben wollte, nicht anders als voraussehen können, dass, wenn er die Sache von dieser Seite darstellte, das keineswegs alsbald Glauben finden, ja vielmehr ein Misstrauen auch gegen den übrigen Theil seiner Schrift hervorbringen würde, und darin würde er gewiss Veranlassung gefunden haben, in der Darstellung dieses äusserlichen Verlaufes der Geschichte sich mehr an die bisherige mündlich und schriftlich verbreitete und fixirte Ueberlieferung anzuschliessen, da er doch kein dogmatisches Interesse habe haben können, davon abzugehen (S. 95 – 98). Dass er allerdings ein sehr wichtiges dogmatisches Interesse hatte, und zwar ein solches, mit welchem auch die vorliegende Frage in einem sehr engen Zusammenhang stund, ist gerade der Hauptpunkt meiner Abhandlung. Wollte also Hr. Dr. Bleek Behauptungen, welche von mir nur unter Voraussetzung dieses Hauptpunkts aufgestellt und begründet werden konnten, bestreiten, so hätte er vor allem diesen Hauptpunkt selbst widerlegen sollen. Da er diess nicht gethan, überhaupt meine Ansicht im Ganzen gar nicht in Erwägung gezogen hat (denn auch was er weiter bemerkt, das von mir über den Zweck des Evangeliums Gesagte genüge auf keine Weise, um es irgend wahrscheinlich zu finden, dass der Evangelist Jesum sollte wiederholt Reisen nach Jerusalem haben machen lassen, ist nur eine unmotivirte Behauptung), so musste ihm sehr natürlich Manches in meiner Abhandlung seltsam vorkommen, wie es jedem geht, der einzelne Sätze aus dem sie begründenden Zusammenhang herausnimmt. Ich habe jedoch nicht nöthig, auf das Allgemeine meiner Ansicht weiter einzugehen, ich kann mich hier auch blos an das Vorliegende halten. Hr. Dr. Bleek hat übersehen, dass die Art und Weise, wie er gegen mich argumentirt, auch gegen ihn selbst gilt. Ist es etwas so Schwieriges für einen später schreibenden Schriftsteller, von einer schon

fixirten geschichtlichen Darstellung abzuweichen, so war ja auch der Apostel Johannes in demselben Falle, es musste auch ihm der Zweifel kommen, wie seine Darstellung werde aufgenommen werden, wenn sie mit der damals allgemein angenommenen, und als apostolische Ueberlieferung geltenden in einem so wichtigen Punkt sich in geraden Widerspruch setzte. Hr. Dr. Bleek behauptet ja selbst, „dass den Verfassern unserer synoptischen Evangelien, über eine mehrmalige frühere Festreise des Herrn nach Jerusalem und längere Wirksamkeit daselbst nichts bestimmter bekannt gewesen sei“ (S. 95). Wer hätte denn sonst etwas davon wissen können, wenn die Verfasser unserer drei synoptischen Evangelien nichts davon wussten, und wie hätten sie alle drei nach einander die Sache im Ganzen immer wieder auf dieselbe Weise darstellen können, wenn sie irgend eine Kunde darüber gehabt hätten, dass es sich mit der Sache eigentlich anders verhalte, dass ihre Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in einem Punkte, welcher für das Ganze so grosse Bedeutung hatte, eine unrichtige sei? Dass sie dem johanneischen Evangelium gegenüber gerade in diesem Punkte so sehr mit einander übereinstimmen, ist doch der deutlichste Beweis davon, dass man damals von anderen Festreisen Jesu ausser jener Einen noch nichts wusste, und es dringt sich daher immer wieder die Frage mit derselben Bedeutung auf, wie Johannes auf einmal es wagen konnte, der allgemein angenommenen und für wahr gehaltenen Tradition so bestimmt zu widersprechen. Entweder mussten also, wenn es sich wirklich so verhielt, wie Johannes die Sache darstellt, auch die Synoptiker davon wissen, und in diesem Falle hätten sie unmöglich davon schweigen können, oder wenn sie nichts davon wussten und somit, wie hieraus mit Recht zu schliessen ist, im ganzen Umfang der synoptischen Tradition nichts davon bekannt war, so bleibt auch für den Apostel Johannes dieselbe Schwierigkeit, wie für einen andern später Schreibenden: es musste ihm als höchst zweifelhaft erscheinen, wie er mit seinem Widerspruch gegen das allgemein für geschichtlich wahr Gehaltene werde Eingang finden können. Dass er als Apostel im Bewusstsein der geschichtlichen Wahrheit seiner Berichte, mit einem ganz andern Vertrauen auftreten konnte, als ein anderer späterer Schriftsteller, welchem es nicht um die geschichtliche Wahrheit zu thun war, kann man freilich entgegenhalten, aber es macht dieses Moment genau

betrachtet keinen so grossen Unterschied aus, als man zunächst glauben möchte, weil ja doch beide hier nur nach ihrer Stellung zu einem ganz anders unterrichteten Publikum in Betracht kommen, welche für beide dieselbe war. Auch der Apostel konnte ja sein Bewusstsein der geschichtlichen Wahrheit nicht unmittelbar auf Andere übertragen, und es konnte ihm nicht wohl entgehen, dass auch apostolische Schriften dem Zweifel an ihrer Aechtheit unterliegen konnten, wenn sie ausserhalb ihrer nächsten Umgebung mit demjenigen in Widerspruch kamen, was längst allgemein als anerkannte geschichtliche Wahrheit galt. Ja, gerade, wenn er einzig nur im Interesse der geschichtlichen Wahrheit seine von der synoptischen abweichende Darstellung gab, konnte ihm der Widerspruch, in welchen er sich zu ihr setzte, gar nicht gleichgültig sein, er musste, wenn er nicht, statt über das geschichtlich Wahre zu belehren, nur Irrthum und Ungewissheit veranlassen wollte, sich irgendwie darüber erklären, wie sich sein Bericht zu dem synoptischen, gleichfalls als apostolisch geltenden verhalte, wie er nur als eine Berichtigung und Ergänzung desselben anzusehen sei, ohne dass er desswegen im Uebrigen seine historische Wahrheit läugnen wolle. That er diess nicht, so musste er in seiner apostolischen Weisheit und Voraussicht sich selbst sagen, dass nichts anderes geschehen werde, als was unter der Voraussetzung, dass er der Verfasser des Evangeliums ist, auch wirklich geschehen ist. Denn, was war die Folge davon, dass der synoptischen Darstellung eine andere so bedeutend von ihr abweichende ohne irgend eine Vermittlung sich gegenüberstellte? Dass man bald an die eine bald an die andere sich hielt, ohne zu wissen, wie man sie in ihrem Verhältniss zu einander zu nehmen habe; dass man somit überhaupt über den ganzen Verlauf der öffentlichen Thätigkeit Jesu, wenn nicht eine unwahre und unrichtige, doch eine unklare und confuse Vorstellung hatte, und als man endlich auf diese Differenz aufmerksamer wurde, und sie kritisch untersuchte, so war die Folge davon wiederum nur diese, dass der Zweifel gegen das johanneische Evangelium selbst sich kehrte, und ihm eine Wunde beibrachte, von welcher es, selbst im besten Falle, nie mehr völlig genesen wird. Denn wer will, so lange das Evangelium als apostolisch gilt, bei einem so direkten Widerspruch je darüber in's Reine kommen, auf welcher Seite die historische Wahrheit ist, auf der synoptischen oder johanneischen? Gerade ein Schrift-

steller also, welcher als Apostel nur im Interesse der geschichtlichen Wahrheit das Evangelium schrieb, konnte über die Schwierigkeit, welche Hr. Dr. Bleek gegen den später lebenden Verfasser desselben geltend macht, den Widerspruch, in welchen seine Darstellung mit dem ganzen historischen Bewusstsein der Zeit kam, sich am wenigsten hinwegsetzen, setzte er sich nun aber gleichwohl, wie der Augenschein lehrt, darüber hinweg, was ist hieraus anders zu schliessen, als dass der Verfasser des Evangeliums überhaupt nicht aus einem historischen Interesse geschrieben hat? Nur einem Schriftsteller, welcher aus einem andern, als dem historischen Interesse schrieb, konnte die Reflexion, die dem rein historischen Schriftsteller vor allem sich aufdringen musste, gar nicht kommen, die Frage, wie sich seine Darstellung zu dem ganz anders bestimmten historischen Zeitbewusstsein stellen werde, nur für einen solchen Schriftsteller konnte das jeden andern zurückschreckende Bedenken „dass wenn er die Sache von dieser Seite darstellte, das keineswegs alsbald Glauben finden, ja vielmehr ein Misstrauen auch gegen den übrigen Theil seiner Schrift hervorbringen würde", gar nichts Bedenkliches haben. Denn er, der überhaupt den Schwerpunkt seines schriftstellerischen Bewusstseins nicht in der Geschichte, sondern in der Idee hatte, zu deren Darstellung die Geschichte ihm als blosse Form dienen sollte, konnte auch die Wirkung seiner Schrift auf das Zeitbewusstsein nicht nach ihrem geschichtlichen Werth, sondern nur nach einem ganz andern Maasstab bemessen. Das Argument des Hrn. Dr. Bleek, dass, wenn das vierte Evangelium zu einer Zeit verfasst ist, wo sich in der Kirche die Ansicht über den äusseren Verlauf der evangelischen Geschichte schon in der Gestalt, worin wir dieselbe bei den Synoptikern finden, fixirt hatte, der Verfasser dieses Evangeliums dieselbe in seiner Schrift auf eine so abweichende Weise darzustellen nicht wohl durch etwas Anderes bestimmt werden konnte, als durch die Ueberzeugung, dass es so der Wahrheit gemäss sei, ist, selbst abgesehen davon, dass sich schon gar nicht begreifen lässt, wie eine Ansicht über den äussern Verlauf der evangelischen Geschichte in der Gestalt, worin wir sie bei den Synoptikern finden, sich so allgemein in der Kirche fixiren konnte, wenn sie der Wahrheit so wenig gemäss war, geradezu umzukehren. Ebendesswegen, weil die Ansicht über den äussern Verlauf der evangelischen Ge-

schichte, in der Gestalt, worin wir sie bei den Synoptikern finden, sich schon fixirt hatte, und ein im Interesse der geschichtlichen Wahrheit schreibender Schriftsteller den Widerspruch seiner von jener Ansicht abweichenden Darstellung mit der schon anerkannten geschichtlichen Wahrheit sich unmöglich verbergen konnte, konnte er auch nur durch etwas Anderes, als die Ueberzeugung, dass es so der geschichtlichen Wahrheit gemäss sei, zu einer so abweichenden Darstellung bestimmt werden, und wenn es nun auch allerdings, wie Hr. Dr. Bleek weiter sagt, sich schwer begreifen lassen möchte, wie ein späterer Schriftsteller zu der Ueberzeugung, dass seine Darstellung der geschichtlichen Wahrheit gemäss sei, hätte kommen können, wenn sie nicht dem wirklichen Verlaufe der Dinge entsprechend gewesen wäre, so ist ja die Frage, auf die es hier ankommt, vor allem diese, ob der Verfasser des Evangeliums die Ueberzeugung, dass seine Darstellung der geschichtlichen Wahrheit gemäss sei, auch wirklich hatte, ob er also sein Evangelium um des Geschichtlichen willen, das es enthält, oder für einen andern, durch das Geschichtliche nur vermittelten Zweck geschrieben hat? So lange diese Frage nicht entschieden ist, kann man auch nicht behaupten, dass die geschichtliche Darstellung des johanneischen Evangeliums nichts anders sei, als der reine Ausdruck des objektiven geschichtlichen Thatbestands.

Da einmal das Verhältniss der beiden Darstellungen der evangelischen Geschichte so ist, wie es vor uns liegt, da die Differenz der Synoptiker und des Johannes, je genauer man sie untersucht, sich nur als ein um so tiefer eingreifender Widerspruch zeigt, der sich nicht, wie man gewöhnlich meint, durch so leichte Auskunftsmittel heben lässt, so ist es immer eine sehr missliche Sache, die eine der beiden Darstellungen auf Kosten der andern zu vertheidigen. Mag man auch in der Ueberzeugung der Aechtheit des johanneischen Evangeliums noch so grosses Vertrauen in die Wahrheit seiner geschichtlichen Darstellung setzen, man kann es sich doch nicht verbergen, wie bedenklich es ist, die Synoptiker in den Hauptpunkten, in welchen sie von Johannes abweichen, geradezu fallen zu lassen. Kaum hat man sich daher mit aller Entschiedenheit auf die Seite des Augenzeugen und Lieblingsjüngers gestellt, so findet man doch wieder für gut, auch die Synoptiker durch irgend eine Hinterthüre wieder

zu Ehren zu bringen. Die Folge davon ist aber nur eine Halbheit der Ansicht, welche auf Achtung keinen grossen Anspruch machen kann. In diesem Falle befindet sich Hr. Dr. Bleek schon bei der vorliegenden Frage. Dass den Verfassern unserer synoptischen Evangelien über eine mehrmalige frühere Festreise des Herrn nach Jerusalem und längere Wirksamkeit daselbst nichts Bestimmtes bekannt gewesen sei, behauptet Hr. Dr. Bleek im Interesse seiner Ansicht vom johanneischen Evangelium. Haben aber die Synoptiker über einen so wichtigen Theil der evangelischen Geschichte nichts Bestimmtes gewusst, wie Vieles werden sie auch sonst nicht gewusst, und aus welcher verdächtigen und unsichern Quelle auch das, was sie geben, geschöpft haben? Dass sie über einen so bedeutenden, in das Ganze eingreifenden Punkt nichts wussten, kann doch nur darin seinen Grund haben, dass sie überhaupt nur eine sehr mangelhafte Kunde von der evangelischen Geschichte hatten. Diese Consequenz, die sich nicht abschneiden lässt, soll nun aber doch nicht zugegeben werden. Der synoptische Bericht muss doch mit dem johanneischen im Einklang stehen, ja die Synoptiker müssen, selbst ohne dass sie sich dessen bewusst waren, doch im Ganzen dasselbe berichtet haben, was Johannes erzählt. Es war ihnen zwar über eine mehrmalige frühere Festreise des Herrn nach Jerusalem und längere Wirksamkeit daselbst nichts Bestimmtes bekannt, „gerade um so wichtiger aber ist es, wenn sie selbst unbefangen einzelne Aussprüche und anderweitige Züge enthalten, welche sich ohne eine solche Voraussetzung auf natürliche Weise nicht wohl erklären lassen.“ So soll also die den Synoptikern drohende Gefahr wieder abgewendet werden, wer sieht aber nicht, dass dadurch die Sache nur schlimmer gemacht wird? Haben die Synoptiker von den johanneischen Festreisen nichts gewusst, so lässt sich diess nur daraus erklären, dass man überhaupt in dem Kreise der synoptischen Tradition nichts davon wusste, die Synoptiker schweigen also davon, weil sie nichts davon melden konnten, nimmt man aber an, dass die Sache zwar in demselben Kreise bekannt war, aber nur den Synoptikern nicht so bekannt wurde, dass sie bestimmtere Kunde davon gehabt hätten, welcher gefährliche Feind erhebt sich im Rücken der Synoptiker gegen die historische Glaubwürdigkeit ihrer Darstellung? Wenn die Synoptiker nicht einmal wussten, was sie wissen konnten, wenn sie einzelne,

mit ihrer sonstigen Darstellung streitende Züge so unbewusst aufnahmen, dass sie nicht einmal merkten, was sie enthielten, und durch sie auf die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit ihrer Darstellung nicht aufmerksam gemacht wurden, welche Vorstellung müssen wir uns von der Befähigung dieser Schriftsteller zur Geschichtschreibung machen? Die historische Glaubwürdigkeit ihrer Darstellung wird völlig untergraben, wenn unmittelbar hinter ihnen, durch ihre Darstellung selbst, sei es auch nur in einzelnen Stellen, ein ganz anderer Verlauf der Sache durchblickt, von welchem sie nichts wissen. Wie Vieles, muss man hieraus schliessen, mag sich auch sonst ganz anders verhalten haben, als sie uns erzählen? Es ist daher gar nicht im Interesse der Synoptiker, wenn man Aussprüche und anderweitige Züge bei ihnen finden will, in welchen sie ganz unbefangen und absichtslos ein Zeugniss für die johanneischen Festreisen ablegen sollen, sondern man muss im Gegentheil alle Stellen dieser Art genau darauf ansehen, ob sie wirklich das sagen, was man sie sagen lassen will. Hr. Dr. Bleek bemerkt in dieser Beziehung gegen mich (S. 94): Wie ich meine, dass ohne die Annahme, dass Jesus auch vor dem letzten Passah in Jerusalem und in der Gegend wirksam gewesen sei, das Verhältniss des Joseph von Arimathia, des Jüngers Jesu, der zu Jerusalem wohnte, da er dort sogar ein Grab hatte, und das vertraute Verhältniss der Maria und Martha zu dem Erlöser (Luc. 10, 38 f.) zu erklären sei, wisse er nicht. Wie wenn ein in Jerusalem wohnender Jude mit einem Galiläer anders nicht als in Jerusalem hätte bekannt werden können! Joseph war ja aber nicht einmal ein geborener Jerusalemite, sondern von einem vielleicht sogar ausserhalb Judäa gelegenen Orte hat er seinen Namen. Von dem vertrauten Verhältnisse der beiden Schwestern zu Jesu weiss bekanntlich nur Lukas in einer Stelle, auf welche bei dem sonstigen Verhältniss des Lukas zu Matthäus sich nichts Sicheres bauen lässt. Aber auch die Hauptstelle, der Weheruf über Jerusalem, enthält keineswegs ein so entschiedenes Zeugniss zu Gunsten der johanneischen Darstellung des Verlaufes der Geschichte und gegen die eigene der Synoptiker, wie Hr. Dr. Bleek meint. Er nennt meine Erklärung dieser Stelle im höchsten Grade unnatürlich. Natürlicher wäre es freilich, unter den Kindern Jerusalems die Bewohner der Hauptstadt selbst zu verstehen, aber diese Deutung ist nicht nothwendig. Zudem habe ich schon in mei-

ner Abhandlung eine andere Auffassung angedeutet. Man kann die Worte auch als Worte eines im Namen Gottes redenden Propheten nehmen, die in dieser bestimmten Form erst Jesu in den Mund gelegt wurden. Einem solchen im Munde des Volks, oder Einzelner, gangbaren prophetischen Ausspruch Gottes über Jerusalem, in welchem das ποσάκις sich auf die Reihe der im Namen Gottes gekommenen Propheten und Gesandte bezogen haben würde, sehen die Worte gar nicht unähnlich. Auf den Zusammenhang der Stelle bei Matthäus (nur Matthäus kommt hier in Betracht, da dieselbe Stelle bei Lukas 13, 34 zu den Interpolationen gehört [1]) kann man sich ohnediess nicht berufen. Die Stelle hat zwar bei Matthäus eine sachliche Beziehung zu der vorangehenden und nachfolgenden Rede Jesu, aber sonst keinen nähern Zusammenhang mit ihnen, und die beiden Abschnitte, zwischen welchen sie steht, hängen auch ohne sie ebenso gut oder noch besser zusammen. Will man nun die Stelle nicht auf die eine oder andere Weise nehmen, so bedenke man doch, was es auf sich hat, wenn man um einer solchen, jedenfalls ganz isolirt stehenden und ganz unbestimmt lautenden Stelle willen die Glaubwürdigkeit einer historischen Darstellung, gegen welche man, abgesehen von dem johanneischen Evangelium, sonst keine gegründete Einwendung machen kann, im Ganzen in Frage stellen will. Müsste man sich nicht selbst in dem Falle, wenn man nur die Wahl hätte, entweder die Stelle von wiederholten Festreisen zu verstehen, und ebendamit ihren Widerspruch mit der Darstellung des Matthäus anzuerkennen, oder um diese aufrecht zu halten, die Stelle für ein späteres Einschiebsel zu erklären, mit überwiegender Wahrscheinlichkeit für das Letztere entscheiden? So wenig lässt sich also auch in diesem Punkte zwischen den beiden einander gegenüberstehenden Parteien Frieden stiften, und jeder Versuch dieser Art lässt nur die Ueberzeugung zurück, dass man sich für Johannes nicht erklären kann, ohne ebendamit die Synoptiker preiszugeben.

Sehr unglimpflich lässt mich Hr. Dr. Bleek in einer andern seiner Anmerkungen (S. 102 f.) aus Veranlassung der Stelle Joh. 6,

---

1) Vgl. die Abh. über Ursprung und Charakter des Lukasevang. Theol. Jahrb. 1846. S 474.

16—44. an, und zwar diessmal nicht wegen etwas, das ich gesagt habe, sondern nur weil ich nichts gesagt habe. Er findet es sehr auffallend, dass ich in meiner Abhandlung da, wo ich zu diesem Abschnitt der evangelischen Geschichte komme, die Erzählung über das Wandeln Jesu auf dem Meere nur nebenbei berühre, und über das Verhältniss der johanneischen Darstellung desselben zu der der beiden ersten Evangelien ganz und gar hinweggehe. Es sei das schwerlich zufällig, sondern ein stillschweigendes Zugeständniss, wie schwer es halten würde, auch selbst mit Anwendung Baur'scher Argumente in diesem Falle aus dem stattfindenden Verhältnisse ein Urtheil zu Ungunsten des johanneischen Evangeliums zu fällen. „Von einem unbefangenen Forscher, dem es nur darum zu thun, die volle Wahrheit zu ergründen und aufzudecken, — und so möchte Baur seine Untersuchung gerne hinstellen" — (wie wenn ich mich nur zum Scheine so hinstellte!) „würde man erwarten, dass er auch Solches, was er selbst als für seine Ansicht ungünstig scheint erkannt zu haben, für den ihn auf seinem Wege begleitenden Leser nicht auf solche Weise umgangen und zu verdecken gesucht hätte. Sonst möchte man — und das nicht blos in diesem einen Falle — sich versucht fühlen, seinen eigenen Ausruf: welche Achtung verdient eine Apologetik, die nur auf solchem Wege zu ihrem Ziele zu kommen weiss? mit Vertauschung des Wortes Apologetik in Kritik auf seine eigene Verfahrungsweise anzuwenden. Wenn der Verfasser des vierten Evangeliums, wie Baur als entschieden annimmt, unsere synoptischen Evangelien gekannt und überall benützt und berücksichtigt hat, da gerade lässt sich das hier stattfindende Verhältniss nur so erklären, dass derselbe redlich gesucht hat, die synoptische Erzählung auf den wirklichen Thatbestand zurückzuführen und die Sache einfach so darzustellen, wie sie den Jüngern selbst als Augenzeugen erschienen war. Welche Wahrscheinlichkeit sich daraus dann für den Concipienten dieser Erzählung und den Verfasser des dieselbe enthaltenden Evangeliums ergibt, brauche ich für wahrhaft „voraussetzungslose" Leser nicht auszusprechen" (S. 105). Hr. Dr. Bleek muss, als er diese vierte seiner Anmerkungen schrieb, in einer besonders übeln Stimmung gegen mich gewesen sein. Es ist mir immer noch nicht recht klar, warum er sich hier gerade so sehr gegen mich ereifert, hier gerade meine eigenen Pfeile so gewaltig gegen mich retorquirt, hier gerade das gegen

„Strauss und Consorten“ [1]) schon so oft gebrauchte Schreckwort der Voraussetzungslosigkeit abermals in Bewegung setzt. Was ich hier gethan und nicht gethan habe, ist einfach diess, dass ich bei Joh. 6, 26 f. mit andern Kritikern und Interpreten der Meinung war, der Verfasser des johanneischen Evangeliums stelle das Wunder des Wandelns Jesu auf dem See in Uebereinstimmung mit Matthäus dar, und desshalb keine besondere Bemerkung darüber für nöthig hielt. Dieses Stillschweigen legt mir nun aber Hr Dr. Bleek auf's allerschlimmste aus, als feiges Zurücktreten vor einer Schwierigkeit, dergleichen doch sonst „mit Anwendung Baur'scher Argumente“ besiegt werden, als boshaftes Verhehlen des zu Gunsten des johanneischen Evangeliums sprechenden Thatbestands, als absichtliche Verdeckung der Wahrheit. Aber man sehe nun doch, welches grosse Unrecht Hr. Dr. Bleek mir hier anthut. Er nämlich bringt heraus, dass bei Johannes περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης allerdings heissen könne: Wandeln auf dem See, dass es aber doch gerade deswegen περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης heisse, weil kein Wandeln auf dem See gemeint sei. Es habe nämlich den Jüngern blos so geschienen, als komme ihr Meister ihnen auf dem Meere (d. h. auf dem See) wandelnd entgegen, wenn er auch noch am Ufer gieng. Das also, meint Hr. Dr. Bleek, hätte auch schon ich wissen und sagen sollen. Aber wie kann er von mir, den er doch sonst auch in intellectueller Hinsicht so tief unter sich herabsetzt und so geringschätzend behandelt, dass er mich zu wiederholten Malen fragt, ob ich für verständige Leser schreibe, verlangen, dass ich mit seinem penetranten, selbst die optischen Täuschungen der Jünger zwischen den Linien des Textes lesenden Scharfsinn auch nur gleichen Schritt halte? Diess ist gewiss eine Zumuthung, für welche wenigstens meine Kräfte nicht zureichen. Was ich über die Stelle zu sagen weiss, wenn ich nun gleichwohl sagen soll, was ich von ihr denke, ist nur diess. Schon der griechische Sprachgebrauch erlaubt nicht περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης anders als von einem Wandeln auf dem See zu verstehen. Die Präposition ἐπὶ bedeutet zwar Beides, an und auf, aber in

1) Man sollte kaum glauben, dass ein gebildeter Theologe noch jetzt von dem Strauss'schen Werke in diesem Tone reden kann, aber man vrgl. diese Beiträge S. 2.

der Bedeutung an kommt sie in Verbindung mit einem Zeitwort der Bewegung nicht wohl vor. Desswegen beweist auch die Stelle Joh. 21, 1. hier nichts, weil in ihr von keiner lokalen Bewegung die Rede ist. Es wird daher zwar allerdings z. B. gesagt: ἔστησαν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, oder αἱ ἐφ' ἑλληςπόντῳ πόλεις (man vgl. Lücke zu der Stelle), weil hart am Meere befindliche Personen, Städte u. s. w. gleichsam auf dem Meere sind, sofern in der Anschauung des ferner Stehenden das An und das Auf zusammenfliessen. Aber diese momentane und punktuelle Identität auch als eine discursive zu nehmen, und sie so zu fixiren, dass sie, je weiter sie verfolgt wird, auch um so mehr der Natur der Sache widerstreitet, ist gegen die natürliche Wahrheit der alterthümlichen Anschauungsweise, und es wird daher schwerlich ein περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, oder etwas Aehnliches, bei den Alten in einem andern Sinne sich finden, als im Sinne eines Wunders. Gesetzt aber auch, es könnte darüber noch ein Zweifel bleiben, so wird sich doch gewiss in jedem einzelnen Falle aus dem Zusammenhang der Erzählung entscheiden lassen, ob ἐπὶ an oder auf bedeutet. So ist es auch hier. Wenn Hr. Dr. Bleek meint, wohl könne man sich denken, dass die Jünger selbst bei dem stürmischen Wetter und in der Dunkelheit, wobei sie, ohne es zu wissen, dem Ufer ganz nahe gekommen waren, nicht bestimmt zu unterscheiden vermochten, ob Jesus sich auf dem Wasser oder am Ufer befand, und dass es ihnen daher so erscheinen konnte, als komme ihr Meister ihnen auf dem Meere (d. h. auf dem See) wandelnd entgegen, wenn er auch noch am Ufer gieng, so ist diess nur die willkührlichste Textverdrehung. Hr. Dr. Bleek setzt also voraus, dass die über den See fahrenden Jünger schon damals, als sie Jesum erblickten, ganz in der Nähe des Ufers waren. Nach der Erzählung des Evangelisten kamen sie, wie V. 21. ausdrücklich gesagt ist, erst nachher an das Ufer. Nun sagt freilich Hr. Dr. Bleek, sie seien, ohne es zu wissen, dem Ufer schon ganz nahe gekommen. Aber will er denn, was doch die Jünger selbst nicht wussten und daher auch nicht sagen konnten (es ist ja auch mit keinem Worte im Texte gesagt, sie haben nachher erst gemerkt, dass sie damals schon so nahe am Ufer waren), besser wissen, als die Jünger, besser, als der Augenzeuge Johannes, welcher selbst dabei war? Dieser aber sagt sehr klar und bestimmt, als die über den See an das jenseitige Ufer nach Capernaum hinüberfahren-

den Jünger ungefähr fünf und zwanzig oder dreissig Stadien gefahren waren, also, da der See bekanntlich eine Breite von vierzig Stadien hatte, und die Meinung, dass sie am Ufer hingefahren seien, ebensosehr gegen alle Wahrscheinlichkeit als gegen den Text ist, (besonders wenn man, wie diess ja auch die Ansicht des Hrn. Dr. Bleek ist, die Erzählung des Johannes für identisch hält mit der bei Matth. 14, 22. wo es V. 24 ausdrücklich heisst, das Schiff sei in der Mitte des Sees gewesen), als sie etwas über die Mitte des Sees gekommen waren, haben sie Jesum erblickt, und zwar in der Nähe des Schiffes, so nahe, dass sie ihn in das Schiff hereinnehmen wollten. Wenn nun in diesem Zusammenhang von einem *θεωρεῖν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης* die Rede ist, was kann diess anders heissen, als: sie haben, nicht unbestimmt, sondern ganz deutlich (was die eigentliche Bedeutung von *θεωρεῖν* ist) gesehen, wie Jesus auf dem Wasser wandelte und ihnen nahe kam? Und wenn es nun weiter heisst, das Schiff, das damals noch zehn bis fünfzehn Stadien vom Ufer entfernt war, sei unmittelbar darauf, aber jetzt erst, nach dem zuvor Erzählten, sogleich am Ufer gewesen, wofür anders kann man auch diess in einem solchen Zusammenhang halten, als für ein neues Wunder, wofür es ja auch nicht blos „der voraussetzunglose Strauss in seiner grossen Verblendung," sondern sogar schon der orthodoxe Kirchenvater Chrysostomus gehalten hat. Mag nun auch Hr. Dr. Bleek sich nicht bergen können, dass die Sache, so betrachtet, für sein Gefühl immer etwas Widerstrebendes habe, und dass er nicht recht wisse, wie solches Verfahren des Erlösers mit dem Sinne der Antworten zu vereinigen, welche er in der Versuchungsgeschichte dem Satan ertheilt, da dasselbe, wie ihn dünkt, in die Reihe solcher Wunder fallen würde, wie ein Sichherablassen von der Tempelzinne, so ist diess ganz seine eigenste Sache, nur verlange er nicht von Andern, dass auch sie den klaren Sinn des Textes nach demselben Gefühl, oder derselben dogmatischen Voraussetzung verdrehen und optische Täuschungen der Jünger da im Texte sehen müssen, wo er ihnen solche aufbürden will. Das ist immer wieder dieselbe Halbheit der Ansicht, die, so wunderglaubig sie sonst ist, doch der guten Sache einen Dienst zu erweisen meint, wenn sie mit solchen Kunstgriffen, deren Zeit längst vorüber ist, ein Wunder der evangelischen Geschichte hinwegzuexegesiren weiss, und dabei

noch das Recht zu haben glaubt, über alle, die ihre Halbheit, Inkonsequenz und Willkür nicht theilen, sich in den ungebührlichsten Verunglimpfungen und Verdächtigungen auszulassen.

Einen wichtigern Gegenstand betrifft die sechste Anmerkung, den Todestag Jesu. Es ist mir nicht unerwünscht, auf diese schon früher von mir behandelte Frage aus dieser Veranlassung zurückzukommen, da Fragen dieser Art nicht oft und vielseitig genug in Erwägung gezogen werden können.

Nach einer neuen Erörterung der bekannten Differenz des johanneischen Evangeliums und der Synoptiker in Betreff des Tages der Kreuzigung Jesu und seines letzten Mahles mit den Jüngern, welche nur das längst Bekannte wiederholt, jedoch nach der Verwirrung, welche neuestens insbesondere Wieseler's verkehrte, jeder gesunden und unbefangenen Exegese widerstreitende Harmonistik auf's neue in die Sache zu bringen drohte, nicht überflüssig sein mag, wendet sich Hr. Dr. Bleek wieder gegen mich, um, was ich als Bestreiter der Aechtheit des johanneischen Evangeliums zu Gunsten der Synoptiker gesagt habe, zu widerlegen (S. 134 f.). Mit derselben unedlen Verdächtigungssucht, von welcher ich kaum erst reden musste, beginnt Hr. Dr. Bleek auch hier seine Polemik gegen mich damit, mir das unlautere Motiv unterzuschieben, dass ich nur um die Aechtheit oder historische Glaubwürdigkeit einer andern Schrift des neutestamentlichen Kanons mit besserem Erfolg bestreiten zu können, zum Ritter für die apostolische Abfassung des ersten Evangeliums werden wolle. Ich habe allerdings dem johanneischen Evangelium gegenüber an den, wenn auch nicht unmittelbaren, doch mittelbaren apostolischen Ursprung des Matthäus-Evangeliums erinnert, und kann es nur befremdend finden, wie es in den Augen der conservativen Kritik mit der Auctorität dieses Evangeliums nun auf einmal so stehen soll, dass man sich die Vertheidigung desselben nur aus dem unreinsten Motiv erklären zu können meint. Hr. Dr. Bleek macht geltend, dass während keines der synoptischen Evangelien im Mindesten selbst darauf Anspruch mache, das Werk eines unmittelbaren Jüngers des Herrn, oder namentlich eines Augenzeugen und Theilnehmers an den Ereignissen der Leidensgeschichte zu sein, dagegen das vierte diesen Anspruch mache und zwar das Werk des geliebtesten und vertrautesten Jüngers, und er scheint sich etwas

darauf zu gut zu thun, der johanneischen Frage hiemit eine neue Spitze zu geben. Er hätte jedoch einfach bedenken sollen, dass es nicht darauf ankommt, ob man einen gewissen Anspruch macht, sondern einzig nur darauf, mit welchem Grunde man ihn macht, und dass sonst ein Zeugniss, das Einer in seiner eigenen Sache ablegt, nicht gerade immer als das unverdächtigste gilt. Es ist diess immer wieder dieselbe *petitio principii*, die stete Wiederholung derselben Versicherung, welche, so oft sie auch wiederholt wird, dadurch um nichts gewisser macht, dass das johanneische Evangelium das Werk des geliebtesten und vertrautesten Jüngers sei. Ebenso unerheblich ist, was über gewisse Andeutungen gesagt wird, welche, wie Hr. Dr. Bleek meint, in den synoptischen Evangelien selbst für die Richtigkeit der johanneischen Darstellung sich finden sollen. Wichtiger ist erst die die innere Wahrscheinlichkeit der Sache betreffende Frage, bei welcher Hr. Dr. Bleek das von mir hierüber Gesagte (man könne die Hinrichtung am Feste als eine rein römische Handlung betrachten und in Betreff des Uebrigen sei zu erwägen, dass, wenn die Sache an sich so unwahrscheinlich wäre, wie sie zu sein scheine, es nicht minder unbegreiflich sei, wie Schriftsteller, welche mit der jüdischen Sitte so genau bekannt sein mussten, wie die Synoptiker, an dem ganzen Hergang der Sache so wenig irgend einen Anstoss nehmen konnten; entweder müsse man dabei sich beruhigen, oder es sich gestehen, dass auf der Reihe dieser letzten Begebenheiten des Lebens Jesu noch ein grösseres Dunkel liege, als bisher zu sein schien, wenn man aber einen andern Hergang der Sache für wahrscheinlich halte, als den von den Synoptikern erzählten, könne man diese Ansicht in keinem Falle auf die geschichtliche Auctorität des johanneischen Evangeliums stützen) — nach seiner nun schon bekannten Weise gleich zum guten Anfang der weitern Untersuchung als ein Raisonnement bezeichnet, zu dessen Charakterisirung es für verständige Leser weiter keines Commentars bedürfe. Ein Schriftsteller, welcher so schnell damit bei der Hand ist, seine Leser auf den Verstand anzusehen, den Einen den Verstand schlechtweg abzusprechen, den Andern aber mit der so schmeichelhaften *captatio benevolentiae*, dass sie verständige Leser seien, entgegenzukommen, muss ein unendliches Wohlgefallen darin finden, sich in seiner eigenen Verstandes-Grösse zu spiegeln, und es darf diess gewiss voraus

schon das schönste Vertrauen zu der Umsicht und Schärfe des Urtheils erwecken, mit welcher er seine Untersuchungen zu führen im Stande ist. So wird nun auch hier ohne Zweifel Hr. Dr. Bleek das Resultat meiner Untersuchung weit hinter sich zurückgelassen und die vorliegende Frage mit der ihm eigenen Verstandesschärfe für alle verständigen Leser, zu welchen alle gehören, welche nicht wie „Strauss und Consorten" unverständig genug sind, sich mit ihm nicht für einverstanden zu erklären, auf's befriedigendste zur Entscheidung gebracht haben!

Es sind zwei Punkte, auf welche es hauptsächlich ankommt; es fragt sich 1. ob der synoptische Bericht, der innern Wahrscheinlichkeit nach betrachtet, so unhaltbar ist, dass er völlig aufgegeben werden muss, und 2. ob, wenn der synoptische Bericht als ein unhistorischer sich zeigt, ebendarum die johanneische Darstellung als die wahrhaft historische anzusehen ist? Hr. Dr. Bleek möchte schon darin etwas verfehlt haben, dass er das Letztere als die unmittelbare Folge des Erstern betrachtet; es gibt hier auch ein Drittes, und es ist sehr wichtig, dieses Dritte wohl in das Auge zu fassen.

In Ansehung des erstern Punktes hat Hr. Dr. Bleek die längst compilirten talmudischen und anderweitigen Stellen, nach welchen das, was an Sabbath- und Festtagen nach jüdischer Sitte als gesetzlich und erlaubt galt, zu beurtheilen ist, auf's neue durchgemustert, das Resultat aber ist, dass alles so problematisch bleibt, wie es bisher war. Wenn es auch Stellen giebt, in welchen das Gerichthalten an Sabbathtagen für unstatthaft erklärt wird, so fragt sich nun erst, ob, da ja, wie Hr. Dr. Bleek selbst bemerkt, nicht alle jüdischen Feste und Festtage einen sabbathlichen Charakter hatten, aus Stellen wie Ex. 12, 26. u. s. w. mit Recht geschlossen werden darf, der erste Tag des Passahfestes sei auch damals noch mit derselben sabbathlichen Strenge gehalten worden, da rabbinische Traditionen und Distinctionen, mit welchen man auch sonst von dem Buchstaben des Gesetzes abzugehen sich erlaubte, in solchen Bestimmungen leicht das Eine oder Andere ändern konnten. Auffallend bleibt doch immer, dass es auch anders lautende Stellen gibt. Mag man die S. 145 angeführte Stelle der Mischna nehmen, wie man will, es ist in ihr nun doch einmal von dem Hinaufführen eines Verbrechers nach Jerusalem zu einem der drei hohen Feste die Rede, um ihn an dem Feste zu tödten, und wenn zum Beweis dafür, wie sehr es den jüdi-

schen Ansichten widerstrebte, eine Hinrichtung an einem sabbathlichen Tage vorzunehmen, die Stelle der Gemara S. 147 angeführt wird, nebst der Erklärung des Maimonides zu derselben, wo als Grund, wesshalb eine verurtheilende Sentenz nicht an einem Sabbathe dürfe beendigt werden, geltend gemacht wird, weil dann die Hinrichtung nicht an demselben, sondern erst am folgenden Tage nach dem Sabbath hätte vorgenommen werden dürfen, wodurch das Gericht für den Verurtheilten ungebührlich erschwert sein würde, scheint diese Motivirung nicht vorauszusetzen, dass es doch mit einem Sabbathstag nicht so schlechthin unvereinbar war, wenigstens eine gerichtliche Sentenz zu fällen? Denn nicht wegen der Bedeutung des Sabbathtages selbst sollte ja nach dieser Stelle an einem solchen Tage keine verurtheilende Sentenz stattfinden, sondern nur weil die Hinrichtung nicht unmittelbar nach ihr vollzogen werden konnte. Wozu diese specielle Motivirung, wenn am Sabbath überhaupt nicht Gericht gehalten werden durfte, ein solcher Fall also schon desswegen gar nicht vorkommen konnte? Aus der Stelle Ap. Gesch. 12, 3 kann nichts Sicheres geschlossen werden. Es ist zwar aus ihr zu sehen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte sich die Festzeit als die Ursache dachte, warum Petrus nicht sogleich nach seiner Gefangennehmung hingerichtet, sondern vorerst nur in das Gefängniss gebracht wurde, wodurch ein seine Befreiung möglich machender Aufschub der Hinrichtung eintrat. Man kann aber desswegen hieraus nichts Bestimmtes schliessen, weil die Motivirung V. 3. in jedem Fall etwas Unhistorisches enthalten würde, wenn sie so zu verstehen wäre, Petrus habe nicht blos am ersten Passahtage, sondern während des ganzen Verlaufs der Festzeit nicht hingerichtet werden können, was nicht anzunehmen ist, da ja nicht alle diese ἡμέραι τῶν ἀζύμων einen sabbathlichen Charakter hatten. Nur wenn nicht von den ἡμέραι τῶν ἀζύμων überhaupt, während welcher vielleicht Petrus erst gefangen genommen wurde, sondern ausdrücklich vom ersten Passahtage und von diesem Tage allein die Rede wäre, würde aus der Stelle eine sichere historische Notiz zu entnehmen sein. So gibt es aber überhaupt keine sicheren und bestimmten Data, an welche man sich halten könnte, und wenn man nun bei diesem Stande der Sache in weitere Erwägung zieht, wie unbefangen die Synoptiker die Hinrichtung Jesu am ersten Passahtage geschehen lassen, wie wenig sich bei ihnen auch

nur eine Andeutung darüber findet, es sei dies etwas gegen die sonstige Sitte Anstossendes, die Heiligkeit des Tages Verletzendes gewesen, wie kann man behaupten, die Hinrichtung Jesu habe nach der innern Wahrscheinlichkeit der Sache unmöglich an diesem Tage stattfinden können, und die synoptische Darstellung sei somit in diesem Punkte und in allem, was damit zusammenhängt, eine völlig unhistorische? )

Steht aber die Sache so, muss man, selbst bei aller innern Unwahrscheinlichkeit, wenigstens die Möglichkeit zugeben, so muss sich gewiss Jedem, dem es um die so viel möglich genaue Erforschung der geschichtlichen Wahrheit zu thun ist, immer wieder die Frage aufdringen, ob es denn wirklich so sehr gegen alle innere Wahrscheinlichkeit der Sache ist, dass die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu den von den Synoptikern beschriebenen Verlauf genommen habe? Die innere Unwahrscheinlichkeit kann nur in der Collision liegen, in

---

1) Es kommt hier noch ein Datum in Betracht, auf welches Wieseler Chronol. Synopse der vier Ev. S. 365. aufmerksam macht. Hegesippus berichtet bei Eusebius H. E. 2, 23. dass Jakobus, der Bruder des Herrn, an der ἡμέρα τῶ πάσχα vor versammeltem Volk den Märtyrertod erlitten habe. »Mag diese chronologische Notiz,« bemerkt Wieseler, »mit Recht, »wahr sein oder nicht, so viel folgt wenigstens aus derselben, dass die Gewährsmänner der judenchristlichen Quelle, aus welcher sie geschöpft ist, kein Bedenken trugen, das unter den Juden erlittene Märtyrerthum Jemandes auf den Festtag des 15ten Nisan anzusetzen.« Konnte dergleichen etwas, wie die von Hegesippus beschriebene Steinigung des Jakobus, am Festtage des Passah selbst geschehen, so darf man sich gewiss von der Zartheit des jüdischen Festbewusstseins jener Zeit keine zu hohe Vorstellung machen. Von einer gerichtlichen Verurtheilung und Hinrichtung ist zwar, wie Hr. Dr. Bleek bemerkt (S. 148), hier nicht die Rede, sondern nur von einem tumultuarischen Act, hat denn aber nicht auch die Verurtheilung Jesu das Aussehen eines mehr oder minder tumultuarischen Hergangs? Will man die Angabe des Tags zu dem theilweise märchenhaften Charakter des Hegesippischen Berichts rechnen, so erhält man dadurch nur eine um so nähere Beziehung auf den Todestag Jesu. Was könnte denn, wenn Jakobus nicht wirklich an diesem Tage starb, die Sage veranlasst haben, seinen Märtyrertod gerade auf diesen Tag zu verlegen, wenn es nicht die Parallelisirung mit dem Tode Jesu war?

welche diese beiden Handlungen mit der jüdischen Fest- und Sabbathsitte kommen zu müssen scheinen. Wenn ich nun in dieser Beziehung, um die hierin liegende Schwierigkeit so viel möglich zu beseitigen, darauf aufmerksam gemacht habe, man habe bei diesen beiden Handlungen wohl zu unterscheiden, was dabei von Seiten der Juden und was von Seiten der Römer geschehen sei, wie kann Hr. Dr. Bleek behaupten, es sei diess ein Raisonnement, zu dessen Charakterisirung es vor verständigen Lesern keines weiteren Commentars bedürfe? Diese Unterscheidung liegt so nothwendig in der Natur der Sache selbst, dass sie in jedem Falle gemacht werden muss. Was hat denn Hr. Dr. Bleek gegen sie einzuwenden gewusst? Sage man, bemerkt er, die Hinrichtung der Verurtheilten sei eine Sache der Römer gewesen, so vergesse man, dass ja die Juden mit ihrem Synedrium es waren, welche hier den römischen Landpfleger wider seinen Willen dazu drängten, und dass die Römer gewiss werden vermieden haben, zu dergleichen Handlungen eine Zeit zu wählen, zu welcher sie nach jüdischem Begriffe nicht gestattet waren. Es versteht sich von selbst, dass, wenn die Hinrichtung Jesu als eine rein römische Handlung betrachtet wird, hiemit nicht gesagt werden soll, die Juden haben gar keinen Theil daran gehabt, sie sei durch sie nicht veranlasst worden, sondern die Frage ist nur, was dabei unter den Gesichtspunkt der jüdischen Begriffe gehört und nur nach ihnen zu beurtheilen ist. Wenn auch die Juden das eigentliche Motiv der ganzen Handlung waren, so kommt es doch hier, wo alles nur nach seiner Aeusserlichkeit zu nehmen ist, auch nur darauf an, was sie wirklich dabei thaten. Mag nun auch die gerichtliche Verurtheilung zunächst nur als ein Akt der Juden betrachtet werden, so verhält es sich doch mit der Hinrichtung, welche gleichfalls als eigener Akt für sich genommen werden kann, ganz anders. Sie wird uns ja in den evangelischen Berichten selbst einstimmig als ein nur den Römern zustehender, nur durch sie vollziehbarer und so auch wirklich nur von ihnen vollzogener Akt beschrieben. Aber nicht blos in der evangelischen Geschichte erscheint sie so, wir wissen ja auch von den römischen Geschichtschreibern selbst, dass sie vom römischen Standpunkt aus als eine durch die römische Obrigkeit vermöge der Gewalt, welche sie in Judäa ausübte, geschehene Handlung angesehen wurde. Tacitus sagt ja in der bekannten Stelle seiner Annalen

(XV, 44), in welcher er aus Veranlassung der neronischen Christenverfolgung von der Entstehung des Christenthums spricht, von dem Stifter desselben, dass er *per Procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.* Es ist diess daher nicht etwa nur die Eine Seite der Sache, wenn man sie so ansieht, sondern sie kann gar nicht anders genommen werden; die Hinrichtung Jesu war unläughar nur Sache der Römer, und kann daher auch in Ansehung des Tages, an welchem sie stattfand, nicht nach jüdischen Begriffen beurtheilt werden. Denn wie lässt sich denken, dass die Römer bei demjenigen, was nur sie anging, sich nach den jüdischen Fest- und Sabbathsgesetzen richteten? Wenn Hr. Dr. Bleek meint, die Römer werden gewiss es vermieden haben, zu dergleichen Handlungen eine Zeit zu wählen, zu welcher sie nach jüdischen Begriffen nicht gestattet waren, und sich für diese höchst unwahrscheinliche Vermuthung auf den Charakter eines Edikts des Augustus beruft, so hat er dadurch nur einen neuen Beweis seines oberflächlichen Verfahrens und seines nicht sehr umsichtigen Urtheils gegeben. Es ist das von Josephus Antiq. XVI, 6, 2. erwähnte Edikt gemeint, in welchem den Juden gestattet wurde, nach ihren Gesetzen zu leben, und unter anderem *ἐγγύας μὴ ὁμολογεῖν ἐν σαββασιν, ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης.* Es wurden demnach, diesem Edikt zufolge, die Juden an den nach ihrer Religion heiligen Tagen von gewissen Handlungen, bei welchen sie, wie bei der Leistung einer Bürgschaft, vor den römischen Behörden zu erscheinen hatten, dispensirt, weil sie durch die Vollziehung solcher Handlungen an Sabbathtagen in der von den Römern ihnen gestatteten Religionsfreiheit beeinträchtigt worden wären. Wie passt aber dieses Beispiel für Handlungen, welche, da die Juden bei ihnen nicht betheiligt waren, mit ihrer Religionsfreiheit in keine Collision kommen konnten? Ein solcher Fall war offenbar die Hinrichtung eines Verbrechers, welcher, nachdem er verurtheilt war, sich ganz in den Händen der Römer befand, und daher nur nach ihren Gesetzen behandelt wurde, wie diess ja auch schon die Kreuzigung als römische Todesstrafe beweist. Die Frage kann daher in jedem Falle nur noch diese sein, ob sich die gerichtlichen Verhandlungen, welche von Seiten der Juden zur Verurtheilung Jesu stattgefunden haben sollen, mit ihrer sonstigen Festsitte vereinigen lassen? Da wir nun aber diese Sitte nach den

vorliegenden Data nicht so genau kennen, um darüber mit Bestimmtheit zu urtheilen, so kann auch auf diese Frage keine kategorisch verneinende Antwort gegeben werden. Und da man, wenn man diese Frage verneint, zugleich zugeben muss, dass die historische Glaubwürdigkeit der synoptischen Darstellung, wenn sie einmal in einem so bedeutenden Punkte sich als unrichtig zeigt, überhaupt nicht sehr hoch angeschlagen werden kann, so könnte man sich auch den Fall denken, dass sie zwar in Ansehung des Tages der Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung Jesu das Richtige hat, aber darin minder historisch genau ist, dass sie zwischen der Gefangennehmung Jesu und seiner Uebergabe an die Römer die Förmlichkeit einer gerichtlichen Verhandlung stattfinden lässt, statt welcher vielleicht blos ein mehr oder minder tumultuarisches Verfahren stattfand, das nicht nach den sonstigen Gesetzen zu beurtheilen ist. Der eigentliche Beschluss der Verurtheilung Jesu war ja zuvor schon gefasst, Matth. 26, 3 f., es handelte sich daher nur noch darum, ihn mit der bestimmten Angabe des ihm schuldgegebenen Verbrechens den Römern zu übergeben. Das Letztere soll hier nur als die Consequenz der Annahme, dass der synoptische Bericht in Betreff des Todestages Jesu unhistorisch sei, geltend gemacht werden, aber auch abgesehen davon ist, wenn wir alles Bisherige zusammennehmen, die Behauptung nicht motivirt, die innere Wahrscheinlichkeit der Sache spreche schlechthin gegen die historische Wahrheit der synoptischen Darstellung.

Schon aus diesem Grunde ist man nicht berechtigt, die historische Wahrheit des Verlaufs der Verurtheilung und Hinrichtung Jesu schlechthin nur auf der johanneischen Seite zu suchen. Aber es muss sogar behauptet werden, dass wir selbst in dem Falle, wenn wir alle Ursache hätten, den synoptischen Bericht fallen zu lassen, den johanneischen nicht unmittelbar an die Stelle desselben, als den wahrhaft historischen setzen dürften, indem das johanneische Evangelium auch in diesem Theile seiner evangelischen Geschichte nicht unter den Gesichtspunkt einer historischen Darstellung gestellt werden kann. Hr. Dr. Bleek gibt selbst zu, dass mit der Annahme, Jesus sei am 15ten Nisan gekreuzigt worden, die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums auf keine Weise bestehen könne, unmöglich aber scheint es ihm zu sein, auf irgend natürliche und wahr-

scheinliche Weise zu erklären, wie der Verfasser des Evangeliums, ein im zweiten Jahrhunderte lebender Schriftsteller, sollte dazu gekommen sein, die Sache so darzustellen, wie wir in diesem Evangelium lesen. Um die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer solchen Erklärung handelt es sich also. Ist sie möglich, so kann sie unstreitig nur in dem, die johanneische Darstellung überhaupt leitenden und bestimmenden dogmatischen Interesse gefunden werden. Indem ich nun das dogmatische Interesse des hieher gehörenden Abschnitts des johanneischen Evangeliums nachzuweisen suche, muss ich in Einem Punkte Hrn. Dr. Bleek Recht geben, dass nämlich das, was ich in meiner Abhandlung (S. 435) über das den Evangelisten zu seiner Darstellung bestimmende Motiv gesagt habe, die Sache nicht genügend erklärt. Die innere Unwahrscheinlichkeit des synoptischen Hergangs der Sache und der daran sich knüpfende Zweifel an der Schuld der Juden, kann, wie ich nach wiederholter Erwägung der Sache wohl sehe, nicht eigentlich das gewesen sein, was den Evangelisten zu dieser Darstellung bestimmte. Es liegt weit näher, und gibt sich sogleich in der vollen Bedeutung einer dogmatischen Idee zu erkennen. Es ist mit Einem Worte die Idee des Passahlamms. Auf keinem andern Punkte des Evangeliums spricht sich das den Verfasser desselben beseelende religiöse Interesse so unmittelbar und so emphatisch aus, wie in der Stelle 19, 35—37. Nicht der Moment des Todes Jesu, sondern der der Durchstechung seiner Seite wird von ihm als der inhaltreichste und bedeutungsvollste fixirt, um das in jener Stelle enthaltene Zeugniss abzulegen. Seine höchste Bedeutung hatte jener Moment darin, dass aus der geöffneten Seite Blut und Wasser ausfloss. Ausfliessen aber konnte Blut und Wasser aus der Seite Jesu nur, weil sie durchstochen worden war, und durchstochen wurde sie, weil die Durchstechung die Stelle der Beinbrechung vertrat. Eine Beinbrechung aber durfte bei ihm nicht stattfinden, weil an ihm das Wort der Schrift vom Passahlamm in Erfüllung gehen musste (19, 36). Er selbst also ist das Passahlamm, ist er aber das Passahlamm, so kann er nur das wahre und eigentliche sein, im Unterschied von dem blos typischen des Judenthums. Das was das alttestamentliche Passahlamm blos typisch war, kam in ihm zu seiner vollen Realität, in dem Moment, in welchem an ihm nicht geschah, was auch an dem jüdischen Passahlamm nicht geschehen durfte. Sobald das Bild zur Wahrheit, der Typus zur

Sache selbst geworden ist, hat das Bild, der Typus seine Bestimmung erreicht und erfüllt, es ist für sich betrachtet zu einer völlig bedeutungslosen Form geworden. Derselbe Moment, in welchem in dem gekreuzigten Christus das bildliche Passahlamm zum wahren und wirklichen wurde, ist der Wendepunkt, in welchem das Judenthum aufhörte zu sein, was es bisher war, seine absolute Bedeutung ihr Ende hatte, und das Christenthum, als die wahre Religion, an die Stelle desselben trat. Das Grosse, Bedeutungsvolle jenes Moments war daher, dass in ihm die alttestamentliche Religionsökonomie, wie sie in dem Worte der Schrift prophetisch und typisch enthalten ist, nunmehr abgelaufen war, und eine neue ihren Anfang nahm, deren Charakteristisches in dem aus der Seite Jesu geflossenen Blut und Wasser angeschaut wird [1]). Wie sehr hier dem Evangelisten der Gedanke an eine im Judenthum ablaufende grosse Religionsperiode vorschwebte, ist auch aus der Sorgfalt zu sehen, mit welcher er zuvor schon die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen gerade im Momente des Todes Jesu nachzuweisen sucht. Alles, was nur immer in alttestamentlichen Stellen darauf sich beziehen lässt, wird

1) Von meiner Erklärung der Stelle Joh. 19, 32—37. sagt Hr. Dr. Bleek S. 152, sie sei eine tiefsinnige Erklärung, welche, wenn sie sich etwa bei Tholuck oder Lücke fände, wahrscheinlich ich selbst nicht anstehen würde für eine Ausgeburt von typisch-mystisch-pietistischem Aberwitz zu erklären, und welche ihm wohl erlaubt sein möge, auch bei mir selbst etwas abentheuerlich zu finden. Es ist ihm diess allerdings erlaubt, nur wird es mir erlaubt sein, ihn auf einen kleinen Judicimsfehler aufmerksam zu machen, der ihm hier begegnet ist. Es leidet keinen Zweifel, das Allegorieen oft genug aberwitzig und abentheuerlich sind. Aber dieses Aberwitzige und Abentheuerliche fällt nicht dem zur Last, der eine Allegorie deutet, sondern nur dem, dessen Produkt die Allegorie selbst ist. So ist es auch hier. Nicht ich mache das Wasser zu einem Symbol oder allegorischen Bild des heiligen Geistes, sondern der Evangelist thut diess Joh. 7, 38. 39. Ist es also aberwitzig und abentheuerlich, das Wasser als Bild des heiligen Geistes so zu nehmen, so fällt dieser Vorwurf auf den Evangelisten zurück. Aus dieser Abfertigung meiner Erklärung werde ich auch schliessen dürfen, dass Hr. Dr. Bleek unter die glücklichen Interpreten gehört, welchen bei der Stelle Joh. 19, 35. auch nicht einmal der Gedanke an eine Schwierigkeit kommt!

selbst gewaltsam herbeigezogen, um diesem Moment seine volle Bedeutung zu geben. Die Verlosung der Kleider Jesu musste geschehen, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἡ λέγουσα u. s. w. 19, 24., damit, als alles schon erfüllt war, auch das Psalmwort vom Durste des Messias und seiner Stillung durch Essig nicht unerfüllt blieb, rief Jesus noch im letzten Augenblick: Ich dürste (ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή, 19, 28). Und so musste auch das Letzte, das an dem schon Gestorbenen noch geschehen konnte, in Erfüllung gehen, dass seine Beine nicht zerbrochen wurden, denn auch diess ist geschehen, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ u. s. w. Wozu, muss man fragen, bei einem Schriftsteller, welcher doch sonst nicht ebenso sehr, wie namentlich Matthäus, im Kreise der alttestamentlichen Ideen lebt, hier gerade das so sichtbare Bestreben, auf die Erfüllung alles dessen hinzuweisen, was sich im A. T. auf den Messias beziehen lässt? Er hat den Gedanken, welcher ihn dabei leitete, in dem letzten Worte des sterbenden Jesus selbst ausgesprochen, in dem Worte: τετέλεσται 19, 20. Es ist vollendet, nämlich, wie aus V. 28. deutlich zu sehen ist, alles, was zur Erfüllung des A. T. an Jesus, als dem Messias, geschehen musste. In diese grossartige geschichtliche Anschauung muss man sich hinein versetzen, wenn man den Evangelisten in seiner Darstellung des Todes Jesu richtig verstehen will. Es ist der Wendepunkt der beiden Religionsökonomieen, der Umschwung aus dem alttestamentlichen jüdischen Bewusstsein in das neutestamentliche christliche, welchen er in dem Momente des Todes Jesu vor sich gehen sieht; das Alte ist abgelaufen und zu seinem Ende gekommen, und das Neue tritt in's Dasein. Welche Beziehung hat nun aber alles dieses auf den Todestag Jesu? Doch wohl eine sehr nahe. Wer sich in typische Anschauungen vertieft, sieht überall typische Züge, Bild und Sache müssen in allen Beziehungen so genau als möglich zusammentreffen. Wie hätte also Jesus das wahre und wirkliche Passahlamm sein können, wenn nicht an ihm, dem Getödteten, in demselben Zeitpunkt nicht geschehen wäre, was als das Charakteristische an dem geschlachteten Passahlamm nicht geschehen durfte, dass ihm kein Bein zerbrochen wurde? Wo, wie bei dem Passahfest, Alles und besonders auch die Zeit so genau vorgeschrieben ist, durfte zwischen dem typischen und wahren Passahlamm auch keine Differenz der Zeit sein. Was an dem typischen oder jüdischen Passahlamm geschah und nicht geschah, musste um dieselbe Zeit auch

an dem wahren geschehen und nicht geschehèn. Es durften auch ihm zu derselben Zeit die Beine nicht zerbrochen werden, und da von der Beinbrechung nur in Beziehung auf den Tod die Rede sein kann, so konnte daher sein Tod an keinem andern Tage erfolgen, als an demjenigen, an welchem die Schlachtung der Passahlämmer und die Nichtzerbrechung ihrer Beine dem mit dem Abende desselben Tags beginnenden Passahfeste voranging. Schon dadurch ist also der Zeitpunkt des Todes Jesu von selbst bestimmt. Aber man bedenke nun noch weiter, wie abstossend für den Evangelisten, wenn er einmal in Jesus das wahre Passahlamm im Unterschied von dem typischen sah, die synoptische Darstellung des in dieselbe Zeit fallenden Hergangs der Sache sein musste Hätte der Verfasser des johanneiscben Evangeliums mit den Synoptikern Jesum am fünfzehnten Nisan sterben lassen, so hätte er ihn auch zu derselben Zeit mit den Synoptikern die Passahmahlzeit halten lassen müssen. Welche unnatürliche Vorstellung wäre aber diess gewesen, wenn derselbe, der als das wahre Passahlamm schon gestorben gedacht werden musste, um dieselbe Zeit selbst noch das Passahlamm nach jüdischer Weise gegessen hätte! Beides steht in so grossem Kontrast und Widerspruch, dass nur entweder das Eine oder das Andere stattgefunden haben kann. Wollte also unser Evangelist Jesum als das wahre und wirkliche Passahlamm darstellen, so konnte er ihn in keinem Falle an demselben Tage mit den Synoptikern das Passahmahl halten lassen. Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern konnte, wenn es nicht fehlen durfte, nur am Tage zuvor gehalten werden, und wie dieses Verlegen des Mahls von dem einen Tage auf den andern nur die Folge davon war, dass der Todestag von dem 15ten auf den 14ten vorgerückt worden war, so war die weitere Consequenz dieser Verrückung der Tage, dass das letzte Mahl nicht das Passahmahl sein konnte. Als Passahmahl beschreibt es auch der Evangelist nicht, aber das ihn überhaupt bei seiner Darstellung des Todes Jesu leitende Interesse verräth sich nun besonders noch in der Absichtlichkeit, mit welcher er dem Gedanken vorzubeugen sucht, das letzte Mahl Jesu sei das Passahmahl gewesen. Denn wie kann es anders als absichtlich genommen werden, wenn er schon 13, 1 ausdrücklich sagt, *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* habe Jesus ein Mahl (*δεῖπνον*, nicht *τὸ δεῖπνον*) gehalten, das bei aller Verschiedenheit von dem syn-

optischen doch ebenso das letzte ist, wie jenes? Und die wiederholten Hinweisungen auf das erst bevorstehende Fest, wie 13, 29. 18, 28. scheinen gleichfalls darüber keinen Zweifel lassen zu sollen. Es war dasselbe letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern in der Nacht seiner Gefangennehmung, wie bei den Synoptikern, nur mit dem Unterschied, dass es nicht das Passahmahl ist. Warum hat er nun aber bei der Beschreibung dieses Mahls auch nichts davon gesagt, dass Jesus dabei das Abendmahl eingesetzt habe? Man sieht nicht, warum es Jesus nicht auch bei seinem Mahle am 13ten Nisan hätte einsetzen können, und dass er es bei seinem letzten Mahle, in der Nacht, in welcher er verrathen wurde, eingesetzt hat, wissen wir ja nicht bloss aus dem synoptischen Bericht, sondern einem weit früheren, dem des Apostels Paulus (1. Cor. 11, 23.), welcher sich dafür auf die Ueberlieferung beruft. Lässt sich dieses Schweigen des Evangelisten über eine so wichtige Handlung Jesu anders erklären, als daraus, dass in dem Bewusstsein der Zeit die Einsetzung des Abendmahls mit der Vorstellung des letzten Mahls, als eines Passahmahls, so eng verbunden war, dass das Eine von dem Andern nicht getrennt werden konnte? Wollte er also das letzte Mahl nicht als ein Passahmahl erscheinen lassen, so durfte er auch nicht von der Einsetzung des Abendmahls bei demselben reden. Dass er da, wo er vom Abendmahl hätte reden sollen, ganz davon schweigt, kann man doch gewiss nicht bloss für etwas Zufälliges, sondern nur für etwas sehr Absichtliches halten. Steht aber diess einmal fest, dass er hier eine Thatsache, die ihm nicht unbekannt sein konnte, ignorirt, so hat er schon die Meinung gegen sich, dass er überhaupt kein getreuer Berichterstatter ist, und er konnte ebenso gut dem letzten Mahle Jesu seinen wahren geschichtlichen Charakter auch dadurch nehmen, dass er von seiner Identität mit dem Passahmahl nichts wissen wollte. Wie konnte er es denn als Passahmahl anerkennen, wenn er von der Voraussetzung ausging, Jesus sei selbst das Passahlamm gewesen? An diesem Einen Punkte hängt bei ihm Alles, alle Differenzen seiner Darstellung von der synoptischen sind nur die nothwendige und natürliche Consequenz der dogmatischen Idee, aus deren Gesichtspunkt er den Tod Jesu auffasste. Hier also sehen wir bei der Differenz der beiden vorliegenden Darstellungen der Sache völlig auf den Grund. Es ist vollkommen klar, wie von

einer bestimmten dogmatischen Idee aus die Darstellung der evangelischen Geschichte eine ungeschichtliche geworden ist, und werden musste. Kann nun in einem solchen Falle von zwei Darstellungen dieser Art nur diejenige für die nichtgeschichtliche gehalten werden, welche wir bis auf den Punkt, von welchem aus sie sich gerade so gestaltet hat, zurückverfolgen können, wie steht es, wenn wir uns auf die andere Seite stellen, und die synoptische Darstellung aus der johanneischen zu erklären suchen? Hier lässt sich nicht nur keine gleiche dogmatische Idee als wirkendes Motiv nachweisen, sondern auch auf keine Weise begreifen, wie die johanneische Darstellung, wenn wir sie als die wahre geschichtliche voraussetzen, sich so umgestalten konnte. Wäre die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu in der von den Synoptikern erzählten Weise mit der jüdischen Fest- und Sabbathsitte in eine so grosse Collision gekommen, wie von Hrn. Dr. Bleek behauptet wird, wie konnte diess in der judenchristlichen Tradition schon so früh ganz in Vergessenheit gerathen, wie konnten Schriftsteller, welche, wie namentlich Matthäus, mit den jüdischen Gesetzen und Gebräuchen so genau bekannt waren, einen gegen sie sosehr verstossenden Hergang der evangelischen Geschichte ohne den geringsten Anstoss erzählen, wie konnten sie das letzte Mahl Jesu zu einem Passahmahl machen, wenn Jesus zur Zeit des jüdischen Passahmahls schon gestorben war, wie konnten sie ihn bei demselben Mahle das Abendmahl einsetzen lassen, wenn doch nach Johannes bei diesem Mahle hievon gar nicht die Rede war, oder, wenn es freilich mit diesem Punkte, der Einsetzung des Abendmahls bei dem letzten Mahle, nach dem Zeugniss des Apostels Paulus seine Richtigkeit haben muss, wie lässt sich denken, dass die Synoptiker zwar bei diesem Einen Punkte, bei welchem ihre Darstellung durch ein ausserhalb ihrer Differenz mit Johannes liegendes, somit ganz unverdächtiges Zeugniss controlirt werden kann, Recht haben, in allen andern Punkten aber, bei welchen eine solche Controle nicht möglich ist, Unrecht? Alles diess sind Schwierigkeiten, über welche eine vernünftige Geschichtsbetrachtung sich auf keine Weise wird so leicht hinwegsetzen können, da die Vertheidiger der johanneischen Darstellung zur Lösung derselben, die sie zu geben schuldig sind, auch nicht das Geringste, was befriedigen könnte, zu sagen wissen. Das Stillschweigen, mit welchem

man über alle diese Fragen hinweggeht, hilft nichts, und wenn man auch etwa, um doch etwas zu sagen, über einen dieser Punkte, die Frage, „wie, wenn der Todestag des Herrn auf den 14ten Nisan fiel, sich in der Kirche die Voraussetzung, dass Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern zu der bei den Juden für das Essen des Passahlammes gesetzlichen Zeit gehalten habe, bilden, und in die Erzählung verschiedener evangelischer Schriftsteller übergehen konnte," mit Hrn. Dr. Bleek bemerkt, durch ein Missverständniss sei die Annahme entstanden, dass Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern zu der für das Essen des Passahlamms gesetzlichen Zeit gehalten habe (S. 137, vrgl. S. 149), so ist aus einer solchen Antwort, die geradezu keine ist (wie, um mit Hrn. Dr. Bleek zu reden, jeder verständige Leser sehen wird), da die blosse Behauptung eines Missverständnisses keine Erklärung der Sache ist, nur zu sehen, wie schlecht es mit der von Hrn. Dr. Bleek vertheidigten Sache steht. Verlangt dagegen Hr. Dr. Bleek, in der Anerkennung, dass mit der Annahme, Jesus sei am 15ten Nisan gekreuzigt worden, die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums auf keine Weise bestehen könne, dass auch noch auf natürliche und wahrscheinliche Weise erklärt werde, wie der Verfasser des Evangeliums als ein im zweiten Jahrhundert lebender Schriftsteller dazu gekommen sein sollte, die Sache so darzustellen, wie wir in diesem Evangelium lesen, so kann ihm auch diese Erklärung gegeben werden, denn gerade bei Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, um die Mitte desselben, zur Zeit des Passahstreites, finden wir dasselbe Moment, um das sich die ganze johanneische Darstellung bewegt, hervorgehoben, dass Jesus, wenn er am ersten Passahtage gestorben sei, an demselben Tage nicht das Passahlamm geessen haben könne, dass das παθεῖν das φαγεῖν und das φαγεῖν das παθεῖν ausschliesse, dass er also, da er das wahre Passahlamm sei, an dem Tage, an welchem man das Passahlamm zu essen pflegte, nicht das Passahlamm geessen habe, sondern selbst als Passahlamm gestorben sei[1]). Nur Eines könnte vielleicht Hr. Dr. Bleek noch für sich geltend machen wollen, was er S. 153 bemerkt: Wenn man annehme, die Anwendung des Typus des Passahlammes auf Christus sei dergestalt als von dem Tage, wo er gekreuzigt ward, ab-

1) Man vrgl. meine Abh. S. 643 f.

hängig betrachtet worden, und es habe dazu nicht genügt, dass es zur Zeit des Osterfestes überhaupt geschehen, so müsste man damit zugleich gestehen, dass auch der Apostel Paulus 1. Cor. 5, 7. nicht hätte sagen können: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, als nur von der Voraussetzung aus, dass Jesus seinen Tod am 14ten Nisan erlitten habe, und wir bekämen damit ein neues sehr gewichtiges Zeugniss für die geschichtliche Wahrheit der johanneischen Darstellung. Doch habe er davon keinen Gebrauch gemacht, weil er allerdings glaube, dass der daraus entnommene Beweis wenigstens nicht sicher sei, und dass Christus als das wahrhafte Osterlamm gar wohl auch habe bezeichnet werden können, wenn sein blutiger Tod auf den 15ten Nisan gefallen wäre. Das Letztere ist im Allgemeinen wohl richtig, nur muss man von der noch unbestimmten dogmatischen Vorstellung, wie sie der Apostel Paulus ausspricht, die weitere reflexionsmässige Ausbildung derselben unterscheiden. Sobald diese Vorstellung genauer fixirt und das Verhältniss des wahren und wirklichen Passahlamms zum typischen näher bestimmt wurde, musste man sich auch über den Zeitpunkt Rechenschaft geben, in welchem Jesus als Passahlamm gestorben sein sollte. Da man so seinen Tod nur auf denselben Tag setzen konnte, an welchem sonst die Passahlämmer geschlachtet zu werden pflegten, so wurde man sich jetzt erst der Collision bewusst, in welche diess mit dem von Jesu selbst gehaltenen Passahmahle kam, und musste daher auch darauf bedacht sein, diese Collision durch die Verlegung des letzten Mahles auf den dem Feste vorangehenden Tag zu heben. Dass diess der Gang der Sache war, ist aus den in der alexandrinischen Paschabchronik enthaltenen Fragmenten deutlich genug zu sehen. War also der Verfasser des Evangeliums ein im zweiten Jahrhundert lebender Schriftsteller, so stund er mit seiner Ansicht vom Todestage Jesu nicht allein, und man sieht nicht, welches grosse Bedenken er hätte haben sollen, eine im Bewusstsein der Zeit schon vorhandene Vorstellung, welche für ihn selbst zur dogmatischen Gewissheit geworden war, in seine Darstellung der evangelischen Geschichte aufzunehmen.

Ueber die von Hrn. Dr. Bleek Anm. 7. S. 157. besprochene Frage über die Passahfeier der ältesten Kirche bemerke ich hier nur Folgendes:

1. Hr. Dr. Bleek fasst das eigentliche Moment der Sache nicht

richtig auf, wenn er sagt S. 158: die Streitigkeit betraf ursprünglich nicht eine Verschiedenheit der Tage, an denen man das Andenken an das Leiden und die Auferstehung des Herrn feierte, sondern ging davon aus, dass die Asiaten etwas feierten, am 14ten Nisan, was die Occidentalen überhaupt nicht feierten, und meinten nicht feiern zu dürfen, denn sonst hätte der Gegensatz nicht ohne weiteres als ein τηρεῖν und μὴ τηρεῖν, οἱ τηροῦντες und οἱ μὴ τηροῦντες bezeichnet werden können u. s. w. Der Gegenstand der Passahfeier war allerdings nicht das Leiden und die Auferstehung Jesu, sondern das letzte von Jesu gehaltene Mahl, das, wenn auch ursprünglich das Passahmahl, doch durch die damit verbundene Einsetzung des Abendmahls diesen bestimmten christlichen Charakter erhalten hatte. Man kann daher auch nicht sagen, dass das, was die Asiaten feierten, die Occidentalen überhaupt nicht gefeiert haben. Das Andenken an das letzte Mahl Jesu und die dabei geschehene Einsetzung des Abendmahls wurde allgemein in der Kirche gefeiert, der Unterschied aber war, dass die einen dieses Mahl in der Form des jüdischen Passahmahles feierten, die Andern aber nicht. Wie weit bei den Erstern ihr christliches Passahmahl mit dem jüdischen identisch war (ob sie ein Passahlamm ganz nach jüdischer Weise schlachteten), ist nicht genau bekannt, gewiss aber ist in jedem Falle, dass sie es als Passahmahl, was es sein sollte, an demselben Tage mit den Juden feierten. Es ist daher völlig verfehlt, wenn Hr. Dr. Bleek meint, die Streitigkeit habe ursprünglich keine Verschiedenheit der Tage betroffen, und die bezeichnenden Ausdrücke τηρεῖν und μὴ τηρεῖν haben sich auf etwas anderes bezogen. Wie irrig diess ist, hätten dem Hrn. Dr. Bleek schon die von ihm selbst aus dem Schreiben des Polykrates angeführten Worte sagen können, in welchen ausdrücklich von einem τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τοῦ πάσχα die Rede ist. Dass alles an einem bestimmten Tage hing, dass man sich vor allem diesen 14ten Nisan zu merken und nach ihm zu richten hatte, so dass durch diesen Tag die ganze Feier ihren bestimmten Charakter erhielt, diess war auf der Seite der τηροῦντες das Hauptmoment. Daran schliesst sich

2. die weitere unrichtige Behauptung des Hrn. Dr. Bleek S. 160: Es sei nicht wahrscheinlich, dass man schon in dem apostolischen und dem nächstfolgenden Zeitalter sollte zum Andenken an

das Leiden des Herrn ein besonderes Jahresfest gefeiert haben. Ebenso wenig sei wahrscheinlich, dass die Feier dieses Tages ursprünglich davon sollte ausgegangen sein, dass man durch ein jährliches Fest das Andenken an die Einsetzung des heiligen Abendmahls beging, welches ja bei jeder gottesdienstlichen Versammlung begangen worden sei. Vielmehr sei sie wohl ohne Zweifel ausgegangen von der Theilnahme der gläubigen Juden an der Passahfeier ihres Volks. Es sei kein Zweifel, dass die Gemeinde zu Jerusalem, wie an dem jüdischen Tempeldienste überhaupt, so auch an der Passahfeier mit theilnahm und zwar an dem Passahmahle zu der gesetzlich bestimmten Zeit, ohne Rücksicht darauf, ob die Jünger das letzte Mahl mit dem Herrn an diesem Tage oder den Abend vorher gehalten hatten, u. s. w. Alle diese Sätze sind nur ebenso viele schiefe Auffassungen der Sache, auf die sie sich beziehen. Dass das christliche Passahfest wie das jüdische, ein Jahresfest war, versteht sich von selbst. Der richtige Gesichtspunkt wird daher schon verrückt, wenn man auch nur fragt, ob schon im apostolischen Zeitalter ein besonderes Jahresfest gefeiert worden sei. Dass ein solches vom Anfang an gefeiert wurde, kann nicht bezweifelt werden, aber freilich nicht zum Andenken an das Leiden Jesu wurde es gefeiert, wovon ja gar nicht die Rede ist, sondern zum Andenken an sein letztes Mahl, aber auch nicht zum Andenken an die Einsetzung des Abendmahls, so dass man nur das Abendmahl als solches hätte festlich begehen wollen, sondern einzig nur zum Andenken an das letzte Mahl Jesu, sofern es als dasselbe Mahl, bei welchem er das Abendmahl eingesetzt hatte, ein Passahmahl gewesen war. Will man nun aber aus dieser Beziehung der Feier auf das Passah schliessen, die ersten Christen haben das Fest nur desswegen gefeiert, weil sie, wie an dem übrigen jüdischen Cultus, so auch an der Passahfeier ihres Volks noch theilnahmen, so wird dadurch die Sache wieder unter einen schiefen Gesichtspunkt gestellt. Denn nicht als blosse Juden feierten sie das Fest, sondern als gläubige Juden, als Judenchristen, und so viel Jüdisches auch ihre Passahfeier gehabt haben mochte, die Feier hatte gleichwohl einen ächt christlichen Charakter, nicht das jüdische Passahmahl als solches, sondern das letzte Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern in der Form des Passahmahles und am Tage des Passahfestes gehalten hatten, wollten sie zum Andenken an alles, was er

selbst dabei gethan hatte, festlich begehen. Darum konnte auch dieses christliche Passah an keinem andern Tage begangen werden, als am 14ten Nisan, demselben Tage, an welchem das Passahmahl von Jesus selbst als das letzte Mahl mit seinen Jüngern gehalten worden war. Diess war, wie Jedem einleuchten muss, der aus der Natur der Sache selbst sich ergebende geschichtliche Hergang der Sache, und wenn es zum Beweise der Behauptung, dass es sich auf diese Weise damit verhielt, noch eines besondern geschichtlichen Zeugnisses bedarf, so erwäge man nur, was der Vertheidiger der kleinasiatischen Festsitte in einem Fragment des Hippolytus in der alexandrinischen Passahchronik (ed. Dind. Vol. I. S. 13) sagt: ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρα καὶ ἔπαθε, διὸ καμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν. Dasselbe also, was der Herr an jenem Tage gethan hatte, sollte man in derselben Weise auch thun. Nun hatte Jesus das Passah am 14ten Nisan durch alles, was er an diesem Tage that, selbst gefeiert, so dass auf dieses sein ποιεῖν erst sein παθεῖν folgte, somit muss auch sein glaubiger Verehrer an diesem bestimmten Tage dasselbe thun.

Aus dieser, wie ich denke, klaren und keinem weitern Widerspruch unterliegenden Auseinandersetzung des wahren Thatbestandes folgt

3. das Unrichtige der weitern Behauptungen des Hrn. Dr. Bleek (S. 261): „Unter diesen Umständen (der Voraussetzung, dass die Christen das Passah als jüdisches Fest mit den Juden gefeiert haben) habe es gewiss nichts Besonderes, dass der Apostel Johannes bei seinem Aufenthalt in Ephesus mit der dortigen, bei ihrem Ursprung und wohl noch längere Zeit, überwiegend aus Judenchristen bestehenden, Gemeinde das Passahfest, wie er es schon zu Jerusalem gethan hatte, auf die gesetzliche Weise, so weit dies bei der Entfernung vom Tempel, und dann nach der Zerstörung des Tempels überhaupt geschehen konnte, gefeiert habe, wie auch selbst der Apostel Paulus es in diesem Kreise würde gethan haben und zu Zeiten sicher gethan habe. So wenig wie bei diesem Apostel könne auch beim Verfasser des vierten Evangeliums eine eines Apostels unwürdige Zweideutigkeit und Gesinnungslosigkeit darin gefunden werden, wenn er fortfuhr, mit andern Bekennern des Herrn das Passahfest zu der gesetzlichen Zeit zu feiern, ungeachtet er wusste, dass der Herr das

letzte Mahl mit seinen Jüngern nicht zu der für das Essen des Passahlamms gewöhnlichen Zeit gehalten hatte, und ungeachtet er Jesum als das geschlachtete Passahlamm des neuen Bundes betrachtete (19, 36). Zur Berücksichtigung der Zeit, wo der Herr sein letztes Mahl mit seinen Jüngern gehalten hatte, habe nur dann Veranlassung sein können, wenn der leitende Gesichtspunkt bei der Feier des Festes überhaupt das Andenken an dieses letzte Mahl des Herrn gewesen sei, was aber ursprünglich und noch längere Zeit gewiss nicht der Fall gewesen sei." Dass nichts anders als eben diess wirklich der Fall war, ist gezeigt worden, und es lässt sich auch an sich gar nicht anders denken, als dass den ältesten Christen von Anfang bei jedem Passah diess das Wichtigste war, dass der Herr mit seinen Jüngern an diesem Tage und bei diesem Mahle noch zusammen war. Wie hätten sie dieses bestimmte Andenken an ihn von der Feier dieses Tages trennen können und nicht vielmehr zur Hauptsache machen sollen? Eben darauf beruhte ja die Bedeutung des Abendmahles. Wäre das Passahfest von den Judenchristen schlechthin nur als jüdisches Passahfest gefeiert worden, so würde sich nicht erklären lassen, warum ein so nackter Judaismus von den Gegnern nicht schärfer hervorgehoben worden ist. Dagegen ist aus der ganzen Geschichte der Passahstreitigkeiten deutlich zu sehen, dass beide Theile über die wesentlich christliche Bedeutung des Festes mit einander einverstanden sind, der Anstoss, welchen die Einen an den Andern nahmen, betrifft einzig nur den Tag, von einer andern so bedeutenden Ursache des Anstosses ist mit keinem Worte die Rede. Worin anders hätte aber das Fest als christliches Fest seine christliche Bedeutung haben können, wenn es sie nicht darin hatte, dass das Passahmahl nicht als Passahmahl für sich, sondern als das mit dem letzten Mahle Jesu identische Passahmahl genommen wurde? Auch der Apostel Johannes konnte es daher, wenn er es mit den Kleinasiaten feierte, in keinem andern Sinne feiern, somit nur im klaren Widerspruch mit dem Evangelium, dessen Verfasser er sein soll. Es gibt hier keinen Ausweg mehr, die Wichtigkeit dieses Arguments, das so evident gegen die Aechtheit des johanneischen Evangeliums zeugt, dem geschichtlichen Zeugniss zum Trotz, in Abrede zu stellen, oder durch grundlose Vermuthungen zu entkräften. Gesetzt aber auch, er hätte das Passahmahl, wie Hr. Dr. Bleek meint, nur als jüdisches

Passah, ohne eine Beziehung auf das letzte Mahl Jesu, gefeiert, wie konnte er überhaupt als Verfasser des Evangeliums noch ein jüdisches Passahfest mitfeiern? Wer so klar und entschieden, wie der Verfasser des Evangeliums, Jesum als das wahre und wirkliche Passahlamm erkannt hat, und in diese Erkenntniss die höchste, die absolute Bedeutung des Christenthums setzt, für einen solchen ist das jüdische Passahfest zu einem leeren Schattenbild geworden. Denn welche Realität kann das Zeichen, das Bild noch haben, wenn die Sache, die es andeuten soll, schon da ist, oder wie kann man an die absolute Bedeutung des Judenthums noch glauben, wenn man schon Christ ist und als Christ vom Judenthum die Ansicht hat, dass es im Christenthum erloschen ist? Auch so hätte also der Apostel Johannes ohne Verläugnung der in seinem Evangelium ausgesprochenen religiösen Ueberzeugung, somit ohne eine eines Apostels unwürdige Zweideutigkeit und Gesinnungslosigkeit das Passahmahl mit den Kleinasiaten nicht feiern können [1]).

---

1) Man macht sich von der die Passahfeier betreffenden Differenz immer noch keine ganz klare Vorstellung. Ich habe in meiner Abhandlung über das johanneische Evang. Theol. Jahrb. 1844. S. 652. einer Auffassung zu begegnen gesucht, durch welche Neander in der zweiten Ausgabe seiner Kirchengeschichte im Interesse des johanneischen Evangeliums den richtigen Gesichtspunkt verrückt. Auch die Darstellung Gieseler's, Lehrb. der Kirchengesch. 4te Aufl. 1. 1. S. 241. ist in einigen Punkten nicht ganz klar. Wenn Gieseler aus dem τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης schliesst: „der ganze Tag wurde also begangen, konnte es aber wohl nur durch Fasten", so scheint auch in τηρεῖν mehr hineingelegt zu sein, als es hier in sich begreift. Es heisst in dieser ganzen Frage nichts anders als: sich den 14ten Nisan als den Tag merken, mit welchem nach dem Gesetz das Passahfest seinen Anfang nimmt. Eine bestimmte Begehung des Tages, wie namentlich durch Fasten, gehört weder zu der Bedeutung des Wortes τηρεῖν, noch zur Sache selbst. Die Stelle, welche Gieseler aus Sokrates H. E. 5, 22. zur richtigen Beurtheilung des Gegenstandes anführt, hat kein Moment. Denn wenn auch im Allgemeinen richtig ist, was Sokrates hier als seine Meinung ausspricht, die kirchlichen Gebräuche haben sich nach der Landessitte bald so, bald anders modificirt, weil es nicht die Absicht der Apostel gewesen sei, wie über Festtage überhaupt so auch über die Passahfeier etwas bestimm-

4. Was die Ursache der Entstehung dieser Differenz betrifft, so will Ebrard in der verschiedenen Voraussetzung über den Todes-

---

tes anzuordnen, so kann doch diese indifferente Ansicht den Aposteln nur so weit zugeschrieben werden, als wir nicht von dem einen oder andern derselben bestimmt wissen, dass er über die Passahfeier eine andere Ansicht gehabt hat. Das ist ja aber gerade bei dem Apostel Johannes der Fall, wenn er Verfasser des Evangeliums ist. Gieseler sagt selbst, Johannes habe die von ihm in Ephesus vorgefundene jüdische Passahfeier ungeändert gelassen. „Nur sofern sie von der Meinung ausging, als ob Christus am Tage vor seinem Tode noch das Pascha mit den Juden geessen habe, berichtigte er sie in seinem Evangelio, indem er deutlich hervorhob, dass Christus am 14ten Nisan gekreuzigt sei. Desshalb brauchte aber jene Feier nicht geändert zu werden: vielmehr war nun der 14te Nisan erst auch der wahre christliche Paschatag, die Erfüllung des vorbildlichen Pascha war auf denselben Tag mit diesem gefallen." Es ist diess ganz richtig, nur gehört noch dazu, was eben die Hauptsache ist, dass weil das vorbildliche Pascha an dem Tage, an welchem Christus gekreuzigt worden ist, dadurch zu seiner Erfüllung gekommen ist, dass jetzt Christus selbst das wahre Passahlamm war, er an demselben Tage nicht zugleich das Passahlamm noch geessen haben kann. Dass beides in der Anschauungweise der Gegner der jüdischen Passahfeier einander ausschloss, ist nach den hierüber vorliegenden Zeugnissen klar, dass aber auch der Verfasser des Evangeliums dieselbe Anschauungsweise hatte, ist ebenso klar, weil ihm sonst nicht so viel daran gelegen sein könnte, von dem letzten Mahle Jesu jeden Schein eines Passahmahls zu entfernen. Berichtigte er also die in Ephesus gebräuchliche Passahfeier, so musste er sie auch ändern, weil es ihm nicht gleichgültig sein konnte, durch die Vorstellung, dass Jesus am 14ten Nisan das Passahlamm geessen habe, eine Collision mit der ihm nach seiner Vorstellung so wichtigen Thatsache, dass er an diesem Tage gestorben sei, entstehen zu lassen. Aus demselben Grunde ist auch die Bemerkung Giesseler's nicht richtig: „Apollinaris habe nicht die Feier des 14ten als des Passahtages bekämpft, sondern er habe nur die rechte Bedeutung desselben gegen irrige Auffassung geltend machen wollen. Nicht weil Christus an diesem Tage das vorbildliche Pascha mit den Juden geessen habe, sondern weil er selbst als das wahre Pascha sich Gott dargebracht habe, darum sei dieser Tag als christliches Pascha zu feiern." Eben diess war ja die Bekämpfung des 14ten als des Passahtages; weil Christus an diesem

tag Jesu den ersten tiefsten Grund des Streites finden, und wiederum die Ursache jener Grundvoraussetzung in der Enantiophanie zwischen dem johanneischen und den synoptischen Evangelien, indem die Orientalen die von Johannes selbst überlieferte richtige Lösung des Scheinwiderspruchs gehabt hätten, wornach Jesus auch dem johanneischen Evangelium zufolge am 15ten Nisan gekreuzigt sei, während die Occidentalen eine falsche Lösung gehabt und angenommen haben, dass Jesus den 13ten Nisan ein *πάσχα τυπικὸν* gefeiert habe. Es ist diess so total falsch und absurd, dass selbst Hr. Dr. Bleek gesteht, eine ungeschichtlichere Ansicht über den eigentlichen Grund und Ursprung des Streites lasse sich kaum denken. Aber hat er selbst die Sache erklärt? Was er S. 163 f. hierüber sagt, ist völlig aus der Luft gegriffen. Man kann überhaupt den Ursprung einer solchen Differenz nicht erklären, wenn man nicht vor allem genau und richtig weiss, worin sie bestund. Der Hauptpunkt, in welchem beide Theile differirten, war, dass die Einen Jesum für das wahre und wirkliche Passahlamm hielten, und ihn somit am 14ten Nisan nicht das Passahlamm essen, sondern selbst als Passahlamm sterben liessen, die Andern aber annahmen, er habe am 14ten selbst noch das Passahlamm geessen, und ebendesswegen auch auf die Idee, dass er selbst das Passahlamm sei, nicht dasselbe Gewicht legen konn-

---

Tage als Passahlamm gestorben ist, konnte er an demselben Tage das Passahlamm nicht geessen haben. Darum mussten die, welche den Passahtag in dieser Weise feierten, bekämpft werden. Der Irrthum der Kleinasiaten war, dass sie den Widerspruch des Einen mit dem Andern nicht einsahen. *Πεπλάνηται*, sagt Hippolytus, ihr Gegner, a. a. O. S. 13. *μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα, οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.* Dasselbe ist der Inhalt des folgenden demselben Hippolytus angehörenden Fragments: *ὁ παλαι προεπών, ὅτι οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα, εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν, οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτῷ.* (Diese Gegner der Kleinasiaten hielten also das synoptische Passahmahl nicht für ein wirkliches am Passahtage selbst gehaltenes Passahmahl.) Denselben Zweck haben die übrigen im Chron. Pasch. zusammengestellten Fragmente, sie sollen gleichfalls das Unvereinbare des *φαγεῖν* mit dem *παθεῖν* durch die Auctorität älterer Kirchenlehrer darthun.

ten. Der Anfang des Streites ist daher da zu suchen, wo die Idee, dass Jesus im Unterschied von dem blos figürlichen, typischen Passahlamm des Judenthums das wahre und wirkliche sei, zuerst ihre practische Bedeutung gewann. In dem Bewusstsein der vollen Bedeutung dieser Idee riss sich das christliche Bewusstsein von seinem Zusammenhang mit dem Judenthum los. Das Judenthum ist degradirt, sobald es auf die Bedeutung eines blossen Zeichens und Bildes herabgesetzt ist, das, wenn einmal die Sache, auf die es sich bezieht, da ist, aller Realität ermangelt. Eine solche von der Passahidee, als dem wirkenden Motiv, ausgehende Losreisssung des christlichen Bewusstseins vom Judenthum war ganz im Geiste der Partei der Bewegung und des Fortschritts, welche überhaupt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ein regeres Leben in die kleinasiatische Kirche brachte, und so auch wegen der bisher bestehenden Sitte der Passahfeier eine Differenz hervorrief. Der erste aber, welcher Christus als das wahre christliche Passah auffasste, war schon der Apostel Paulus 1. Cor. 5. 7. Erst in der Folge aber wurde man sich der praktischen Consequenzen, welche diese Idee in sich schloss, und der Beziehung, in welche man sie zu der überlieferten Sitte der Passahfeier zu setzen hatte, bewusst. Ehe diese Idee, für welche in Kleinasien namentlich Apollinaris auftrat, die kleinasiatische Bewegung bewirkte, scheint sie in der römischen Kirche schon seit längerer Zeit im kirchlichen Bewusstsein sich befestigt zu haben. Nur aus ihr lässt sich die schon zur Zeit Anicets in ihrer vollen Kraft bestehende Differenz zwischen der römischen und kleinasiatischen Sitte der Paschafeier erklären [1].

1) Es verdient daher bemerkt zu werden, dass jene paulinische Idee auch bei einem andern der römischen Kirche angehörenden Kirchenlehrer sich findet, bei Hippolytus, dem Verfasser der zuvor angeführten Fragmente. Er heisst im Chron. Pasch. S. 12. *ὁ τῆς εὐσεβείας μάρτυς, ἐπίσκοπος γεγονὼς τῆς καλουμένης Πόρτης πλησίον τῆς Ῥώμης.* Vorzugsweise gehörte sie, wie voraus zu erwarten ist, und das Chronicon Paschale bezeugt, der alexandrinischen Kirche an. Aber zwischen Rom und Alexandrien fand ja, wie die Sage von dem Evangelisten Marcus als dem ersten Bischof Alexandriens beweist, ein alter kirchlicher Zusammenhang statt. Was Kleinasien betrifft, so wissen wir zwar nur von Apollinaris ausdrücklich, dass er sich für diese Idee ausgesprochen hat,

5. In der Erklärung der bekannten wichtigen Stelle in dem Fragmente des Bischofs Claudius Apollinaris von Hierapolis in der Pascha-Chronik stimmt Hr. Dr. Bleek den Bemerkungen Ebrard's bei. Diese Stelle ist, seitdem auf ihre Bedeutung für die johanneische Frage genauer aufmerksam gemacht worden ist, noch immer ein Gegenstand des Streites zwichen den Gegnern und Vertheidigern der Aechtheit des Evangeliums. Ich habe in meiner Auffassung dieser Stelle (man vgl. meine Abhandlung S. 639) darin geirrt, dass ich der Meinung war, die Zeit, in welcher das Passahlamm gegessen wurde, müsse zur *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* gerechnet werden. Ist nun aber diess, wie ich gerne zugebe, nicht der Fall, so wird der Sinn der Stelle nur noch um so klarer, und ich bin nun nur um so stärker von der Richtigkeit der von mir vertheidigten Auffassung überzeugt. Apollinaris sagt demnach, indem er von den Anhängern der judaisirenden Paschafeier spricht: Sie sagen, dass der Herr am vierzehnten das Lamm mit den Jüngern ass, am grossen Tage aber des Festes der ungesäuerten Brode (am fünfzehnten) litt, und sie führen aus (*διηγοῦνται* d. h. weisen exegetisch nach), dass Matthäus so sage [1]),

---

Wie hätte aber der Streit über das Passah so lebhaft werden können, wenn nicht diese Idee auch in Kleinasien schon festere Wurzel im Bewusstsein der Zeit gefasst hätte?

1) Diese Stelle bei Apollinaris ist in der Sammlung der Zeugnisse, welche man für die Authentie der kanonischen Schriften anzuführen pflegt, bisher ganz übersehen worden. Sie enthält das älteste Zeugniss für den apostolischen Ursprung unsers griechischen Matthäusevangeliums, so weit überhaupt von einem solchen die Rede sein kann. Da Apollinaris nur unsern griechischen Matthäus meinen kann, so sehen wir aus seinen Worten, dass unser Matthäusevangelium zur Zeit des Passahstreites schlechthin als eine Schrift des Matthäus d. h. des Apostels Matthäus galt. Zu einer Zeit also, wo noch niemand von einem johanneischen Evangelium etwas weiss, ist es schon ganz herkömmlich unser Matthäusevangelium als das des Matthäus zu bezeichnen. Und doch glaubt Hr. Dr. Bleek nur in seinem Rechte zu sein, wenn er den apostolischen Ursprung des Matthäusevangeliums gegen den des johanneischen so viel möglich herabzusetzen sich erlaubt. Was thut aber diese »gesunde und unbefangene Kritik« nicht, um Thatsachen auf die Seite zu schieben, die nicht nach ihrem Sinne sind! Schon taucht auch, nachdem man so glücklich ist, die Apokalypse um des Evangeliums willen an einen

wie sie sich vorstellen, wovon nun die Folge diese ist (ὅθεν), dass ihre Vorstellung, d. h. die Vorstellung, die sie sich von dem Verlauf der evangelischen Geschichte machen, indem sie annehmen, dass Jesus am 14ten das Passahlamm gegessen habe, am 15ten aber gestorben sei, mit dem Gesetze nicht zusammenstimmt, und es scheinen nach ihnen die Evangelien — στασιάζειν. Auf die Erklärung dieses Wortes kommt es nun an. Hr. Ebrard und Hr. Hauff pochen hier sehr darauf, philologisch ganz in ihrem Rechte gegen mich zu sein. Was habe ich denn philologisch Unrichtiges behauptet? Στασιάζειν heisst, sagte ich in meiner Abhandlung S. 655., sich einem widersetzen, sich gegen etwas auflehnen u. s. w.; ist das, wogegen man sich auflehnt, nicht ausdrücklich genannt, so kann es nur desswegen fehlen, weil es sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt. Diess ist es, was ich auch jetzt wieder geltend machen muss, und alle gegen mich gemachten Bemerkungen und beigebrachten Stellen beweisen nichts gegen die Richtigkeit meiner Behauptung. Hr. Ebrard citirt die Stelle aus Herodot 9, 27, in welcher die Athenäer in ihrem Rangstreit mit den Tegeaten zu den letztern sagen: ἀλλ' ὑ γὰρ ἐν τῷ τοιῷδε τάξιος εἵνεκα στασιάζειν πρέπει, und fragt mich, ob ich denn hier des fehlenden ἀλλήλοις halber lieber den Sinn finden wolle: Es zieme sich für Tegaten und Athenäer zusammen nicht, gegen einen Dritten, etwa die Perser, zu streiten. Gewiss nicht, aber nur aus dem Grunde, weil die nähere Bestimmung, die auch hier zu στασιάζειν gehört, sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt. Wenn Tegeaten und Athenäer mit einander streiten und von keinem Dritten die Rede ist, auf welchen ihr στασιάζειν vernünftiger Weise bezogen werden könnte, so versteht es sich von selbst, auch ohne irgend einen Beisatz, das nur sie die στασιάζοντες, die mit einander Streitenden sind. Ebenso verhält es sich mit der von Ebrard aus einer Rede des Lysias angeführten Stelle. Ist in dem ganzen Zusammenhang der Stelle von dem Abscheu der Griechen vor innerer Uneinigkeit die Rede, so versteht es sich gleichfalls von selbst, dass bei der στασιάζουσα Ἑλλὰς auch ohne eine nähere Bestimmung nur an einen innern Aufstand gedacht werden kann. Aber folgt denn daraus, dass wenn στασιάζειν in

Presbyter Johannes abgeben zu können (S. 192 f.), die absurde Vermuthung auf, der Evangelist Matthäus sei ein anderer Matthäus als der Apostel (S. 62).

Stellen, in welchen an gar keinen anderen als inneren Aufstand gedacht werden kann, für sich schon heisst: in einem innern Aufstand begriffen sein, es diese Bedeutung schlechthin auch in solchen Stellen haben muss, in welchen der Aufstand nach dem Zusammenhang ebenso gut auf ein anderes Subjekt, als das Objekt des στασιάζειν, sich beziehen kann? Diess wäre doch nicht bloss gegen alle Philologie, sondern auch gegen alle Logik. Man nehme nun die fragliche Stelle und betrachte sie rein grammatisch. Στασιάζειν heisst auch hier zunächst nur Aufstand machen. Das Aufstand machende Subjekt sind die Evangelien. Es fragt sich, gegen wen sie Aufstand machen? Wäre nun schon gesagt, dass unter den Evangelien eine Differenz stattfindet, so könnte freilich ohne Schwierigkeit στασιάζειν für sich schon von einem Aufstand, in welchem die Evangelien unter sich begriffen sind, von einem sie selbst trennenden Widerspruch verstanden werden. Allein davon ist nicht nur in der Stelle selbst nichts gesagt, sondern es ist uns auch gar nichts darüber bekannt, dass man schon damals an den Widerspruch der Evangelien unter einander, an welchen man hätte denken können (vorausgesetzt, dass das johanneische Evangelium schon bekannt war), wirklich gedacht hat. Es ist daher zunächst bloss möglich, dieses στασιάζειν von einem στασιάζειν der Evangelien unter sich zu verstehen, diese Möglichkeit wird aber schon zweifelhaft, wenn man bedenkt, dass dieses στασιάζειν statt ein στασιάζειν der Evangelien unter sich zu sein, ebenso gut ein στασιάζειν der Evangelien gegen den νόμος sein kann. Es wird ja unmittelbar vorher gesagt, dass die νόησις derer, von welchen die Rede ist, mit dem νόμος nicht harmonirt, für diese ihre νόησις aber berufen sie sich auf Matthäus, also die Evangelien (da was von Matthäus gilt, in jedem Fall auch von den beiden andern Synoptikern gilt). Ist diese Beziehung nicht ebenso gut möglich? Jene Möglichkeit wird nun aber zur Unwahrscheinlichkeit, wenn man weiter bedenkt, dass der Schriftsteller, wenn er jene Beziehung nicht meint, sondern das στασιάζειν von einem στασιάζειν der Evangelien unter sich verstanden wissen wollte, diess nothwendig hätte näher bestimmen müssen. Sollte also der Sinn seiner Worte nicht sein, dass die Evangelien gegen den νόμος Aufstand machen, mit ihm in Widerspruch kommen, so musste er diese jedenfalls ebenso nahe liegende Beziehung ausdrücklich abschneiden, und dem στασιάζειν durch ein

beigesetztes ἀλλήλοις die Beziehung geben, die es nach seinem Sinn haben sollte. Da er diess nicht gethan hat, so kann man höchstens sagen, der Sinn seiner Worte sei zweifelhaft, in keinem Falle aber behaupten, das στασιάζειν sei nur von einem στασιάζειν der Evangelien unter sich zu verstehen. Nur das könnte man einwenden, dass, wenn στασιάζειν so genommen würde, dann auch die beiden Sätze: ἀσυμφ. — αὐτῶν und καὶ στασ. — εὐαγγ. nur dasselbe sagen würden. Allein es kann auch diess nicht mit gutem Grunde gesagt werden, da der Sinn des ersten Satzes im zweiten sich modificirt, und was im ersten als eine blosse Vorstellung der Gegner ausgesprochen ist, im zweiten dadurch näher bestimmt wird, dass diese Vorstellung sich auf ein thatsächlich bestehendes Verhältniss zwischen den Evangelien und dem Gesetz gründen würde. Bei dieser Auffassung entsteht eine so treffende Analogie zwischen den beiden Gliedern des ersten Hauptsatzes, und den beiden des andern, dass man kaum noch einen Zweifel über den wahren Sinn der Stelle haben kann. Wie nämlich im ersten Hauptsatz zuerst gesagt wird, wie sich die Gegner die Sache vorstellen, und dann wie sich ihre Vorstellung zu Matthäus verhält, so ist auch im zweiten Satz zuerst von ihr νόησις die Rede und dann davon, dass ihre νόησις auf die Evangelien sich gründet. Indess, wenn auch auf diese Weise der wahrscheinliche Sinn der Stelle ins Reine gebracht werden kann, ihr Moment für die johanneische Frage liegt nur darin, dass der unberechtigte Schluss, welchen die Vertheidiger der Aechtheit des johanneischen Evangeliums aus ihr ziehen wollen, abgewiesen wird. Dass aber zur Zeit der Abfassung des Fragments das johanneische Evangelium noch nicht bekannt war, kann aus ihr nicht gefolgert werden. Die Gegner des Apollinaris hielten sich an das Evangelium des Matthäus, wie sie die abweichende Darstellung des johanneischen damit vereinigten, wissen wir nicht, Apollinaris fand, ungeachtet er Jesum am 14ten Nisan sterben liess, doch im Evangelium des Matthäus keinen Widerspruch mit seiner Ansicht, indem er ohne Zweifel, wie wir diess auch sonst finden [1]),

1) Vrgl. das oben angeführte Fragment des Hippolytus und das Fragment des Clemens von Alex. Chr. Pasch. S 14: τοῖς μὲν ἓν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα. ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ὁ ἀμνὸς τῷ θεῷ, οἷς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος αὐτίκα ἐδί-

annahm, Jesus habe an den dem Passah vorausgehenden Tage ein Mahl gehalten, das, wie sich von selbst versteht, eben das im johanneischen Evangelium beschriebene ist. An einen Widerspruch der Evangelien unter sich selbst dachte man damals noch nicht. Es erklärt sich diess allerdings auch schon aus dem jener Zeit eigenen Mangel an kritischem Sinn, es kann aber auch darin seinen Grund haben, dass man noch keine Gelegenheit hatte, auf den unter den vier kanonischen Evangelien selbst stattfindenden Widerspruch aufmerksam zu werden. Die Evangelien gelten noch als eine indifferente Einheit, und es fragt sich sogar, ob die *εὐαγγέλια* in dem Fragment des Apollinaris evangelische Schriften sind, da der Plural *εὐαγγέλια* bisweilen auch blos so viel als *τὸ εὐαγγέλιον* ist, nämlich die evangelischen Erzählungen als Inhalt des Evangeliums, so dass *τὰ εὐαγγέλια* in dem Fragment des Apollinaris nicht anders stehen würde, als *τὸ εὐαγγέλιον* in den Worten des Polykrates bei Eusebius 5, 24. *πάντες ἐτήρησαν τὴν ιδ' τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* [1]).

Ich breche hier diese Erörterungen ab, da die weitern gegen meine Abhandlung gerichteten Bemerkungen zu unerheblich und unmotivirt sind, als das ich es der Mühe werth erachten könnte, auf sie nähere Rücksicht zu nehmen. Auch der Versuchung, in welche ich durch so manche Stellen der Schrift und besonders auch den Inhalt der Vorrede kommen könnte, zur weiteren Charakteristik der Bleek'schen Schrift und der durch sie repräsentirten theologischen Ansicht noch einige der bezeichnendsten Züge zusammenzustellen, will ich hier keinen weitern Raum geben [2]). Es genügt im Allgemei-

---

*δαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον ϛῇ ιγ'* (am dreizehnten), *ἐν ᾗ καὶ πυνθάνονται αὐτοῦ, ποῦ θέλεις ἑτοιμάσομέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν; ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγένετο.*

1) Man vrgl. Theol. Jahrb. 1845 S. 621. uber die obige Stelle des Herausgebers Bemerkungen, mit welchen ich in der Hauptsache einverstanden bin, nur scheint mir die grammatische Erklärung der Stelle etwas weniger problematisch.

2) Nur eines kann ich hier nicht ganz unerwähnt lassen. Es ist Vorrede XXII. f. nicht uninteressant zu lesen, mit welchem tiefen Schmerz es Hr. Dr. Bleek bedauert, dass sein verehrter Freund, Hr. Dr. Hahn in Breslau, neuestens die Geistlichen bei der Ordination auf das athanasianische Symbol verpflichtet,

nen noch zu bemerken, dass die Bleek'schen Argumente, was sie freilich fast immer sehr wohl brauchen können, ihre schärfste Spitze in der immer wieder mit neuer Emphase wiederholten Versicherung

während er sich selbst in seiner Dogmatik aus Gründen der Vernunft vom Glauben an dasselbe entbunden hat. Was ist aber hier Bedauerliches und Verwunderliches? Kann man der Kirche und der Wissenschaft, diesen beiden Mächten, treuer dienen? Ist denn nicht auch Hr. Dr. Bleek in demselben Falle, dass er die gegenseitigen Interessen beider so viel möglich ausgleichen will? Was ist denn sein eigentliches Motiv, wenn er eine Untersuchung über den Ursprung einer kanonischen Schrift, welche nicht auf ein der hergebrachten kirchlichen Meinung conformes Resultat kommt, nur als ein Extrem betrachtet und alles Mögliche thut, um durch Ausflüchte und halbe Maassregeln jeder Art, in welchen Niemand ein ernstliches wissenschaftliches Interesse wird zu erkennen wissen, dem unerwünschten Resultat auszuweichen, will nicht auch er damit dem kirchlichen Interesse dienen? Es ist gewiss nichts aufrichtiger gemeint, als der von ihm den Vertretern aller Richtungen an's Herz gelegte Wunsch, dass sie doch alles dazu beitragen möchten, den Riss zwischen Kirche und Wissenschaft nicht grösser werden zu lassen. Dieser Wunsch hat mit Recht für Hrn. Dr. Bleek die Bedeutung einer Lebensfrage. Der nächste kräftige Stoss, von der einen oder der anderen Seite, könnte ja nur die Folge haben, dass eine Theologie, welche freilich kein Extrem ist, aber um so mehr das Gepräge der Halbheit an sich trägt, zwischen den beiden Trägern ihres Gleichgewichtssystems, zwischen welchen sie sich zur Zeit noch so angenehm hin und her schaukelt, unmächtig zu Boden sinkt. Darf man bei diesem Stande der Dinge nicht mit Recht fragen, ob das die rechte Wissenschaft ist, die sich vor der Kirche fürchtet, und nur durch Concessionen, die sie ihr macht, aber früher oder später wieder aufgeben muss, sich gegen sie behaupten zu können meint, und dass die rechte, wahre evangelische Kirche, die gleichfalls immer in der Angst lebt, der Felsengrund, auf welchem sie stehen soll, möchte ihr von der Wissenschaft untergraben werden? Man entschliesse sich also endlich diejenigen, welche von der Kirche und der Wissenschaft eine andere, von einer solchen Furcht freie Ansicht haben, und in jener zwischen der Kirche und der Wissenschaft haltungslos hin und her schwankenden Halbheitstheorie, nur einen unversöhnlichen Widerspruch sehen können, vor allem anderes zu beurtheilen und am wenigsten nur ein unlauteres Motiv bei ihnen vorauszusetzen.

haben, das vierte Evangelium sei johanneisch und es könne nicht anders sein, als dass es aus allen Angriffen auf seine Aechtheit zuletzt immer wieder siegreich hervorgehen werde. Diess ist das A und das O dieser Evangelienkritik, und mit dieser stehenden Versicherung glaubt man alle Waffen der Gegner, wenn nicht zerbrechen doch abstumpfen, und alle einem frischen Quell der Forschung entsprungenen Bäche, statt ihnen ihren freien Lauf zu gönnen, alsbald wieder in das stehende Wasser vager, unbestimmter Behauptungen, längst abgenutzter Ansichten, ableiten zu können. „Ich kann nur wiederholen," sagt Hr. Dr. Bleek S. 264. zum Schlusse seiner Schrift, ehe er die Hauptpunkte summarisch zusammenstellt, „was meine innige Ueberzeugung ist, welche sich mir, seit die Bretschneider'schen Probabilien mir zuerst besondere Veranlassung gegeben haben, mich zum Behuf meiner Vorlesungen genauer in diese Untersuchungen einzulassen, immer mehr befestigt hat, dass für den wahrhaft unbefangenen Forscher, der sich nicht durch bestimmte dogmatische Voraussetzungen gegen das Evangelium einnehmen lässt, dasselbe sich bei je genauerer Betrachtung desto entschiedener als eine echte apostolische Schrift herausstellen wird, und dass wenn ihm auch Schwierigkeiten bleiben, die er nicht sicher zu lösen weiss, diese als sehr gering erscheinen werden gegen die Schwierigkeiten, welche die Beschaffenheit und Geschichte des Evangeliums bei Voraussetzung der Unächtheit desselben und gar der Abfassung erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts darbieten." Ist hiemit etwas Anderes gesagt, als was Hr. Dr. Bleek S. 266. spöttisch mir entgegenhält: „Was wollen solche Bemerkungen verschlagen, wenn man seiner Sache zum voraus so sicher ist, wie Baur!" Ich bin weit entfernt, es Hrn. Dr. Bleek zu verargen, wenn er seine innige Ueberzeugung auszusprechen sich gedrungen fühlt, nur habe er die Billigkeit, anzuerkennen, dass wenn es einmal in wissenschaftlichen Untersuchungen auf blosse Versicherungen ankommt, dieselbe Versicherung, welche er von sich gibt, auch Andere von sich geben können, dass auch sie dasselbe Recht haben, sich für wahrhaft unbefangene, von keiner dogmatischen Voraussetzung eingenommene Forscher zu halten, und was ihm wissenschaftlich zu begreifen unmöglich ist, Andern nicht als dieselbe Unmöglichkeit erscheinen muss. Vielleicht findet Hr. Dr. Bleek diese Schlussbemerkung einer weiteren Erwägung nicht un-

werth, und wenn er, wie er die Lust hiezu bezeugt, bald wieder mit „der neuesten kritischen Schule“ zusammenzutreffen gedenkt, überzeugt er sich indess auch davon, dass es um seiner selbst willen rathsam und durch die Pflicht der Selbsterkenntniss geboten sein möchte, gegen Andere, deren grösster Vorwurf doch nur diess ist, dass sie auf einem andern Standpunkt stehen, als Hr. Dr. Bleek, mit einem geringeren Grade von Selbstüberschätzung und mit einem würdigeren Tone aufzutreten.

---

# IV.

## Einige weitere Bemerkungen über die äussere Bezeugung des vierten Evangeliums.

### Ein Zusatz des Herausgebers zu der vorstehenden Abhandlung.

Nachdem die johanneische Frage aus Anlass der Bleek'schen Schrift von Hrn. Dr. v. Baur in der voranstehenden Abhandlung auf's Neue beleuchtet worden ist, hätte ich keinen Grund, auch meinerseits über diese Schrift das Wort zu ergreifen, und auch das Urtheil welches sie über meine Untersuchung der äusseren Zeugnisse für das vierte Evangelium (Theol. Jahrb. 1845 4.) fällt, würde mich nicht dazu bestimmen, wenn nicht das Interesse der Sache zu erfordern schiene, dass auch dieser, in der Baur'schen Antikritik nicht wieder aufgenommene Gegenstand einer weiteren Erörterung unterworfen werde. Neben der genannten Schrift werde ich hiefür auch auf die Aeusserungen von Grimm in seiner Uebersicht über die neueste johanneische Litteratur (Jenaer Allg. Litteraturz. 1846, Nr. 246. 248), nebst Franckh's Aufsatz über Justins ἀπομνημονεύματα (Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs 1846. XVIII, 1, 61 ff.) Rücksicht nehmen [1]).

---

1) Ausserdem könnte vielleicht auch eine Antwort auf den Aufsatz von Grimm „über das Evangelium und den ersten Brief des Johannes als Werke Eines Verfassers“ Stud. und Krit. 1847, 1. 171—183 von mir erwartet werden. Da jedoch für die äussere

Den Anfang werden auch hier wieder die neutestamentlichen Schriften machen müssen; unter diesen aber werden nur die johan-

Bezeugung des Evangeliums durch die des ersten Briefs nichts zu gewinnen ist, so ziehe ich es vor, auf die Frage über das Verhältniss dieser beiden Schriften in einem der nächsten Hefte ausführlicher, als mir hier möglich wäre, zurückzukommen, und ich thue das um so lieber, als es mir Hr. Grimm wirklich schwer macht, mit ihm zu streiten — wenn auch nicht durch das Gewicht seiner Gründe, doch um so mehr durch den Ton seiner Polemik. — Wie er mich gleich zum Eingang seiner Abhandlung (S. 175) bei einem Gegenstand, über den er selbst nur vom Hörensagen zu urtheilen geständig ist, mit einem wegwerfenden „Sachkundige urtheilen anders" anlässt, so lässt er sich auch am Schlusse derselben also vernehmen: „Bei der Keckheit und Zuversichtlichkeit, mit welcher Baur und seine Schüler ihre Hypothesen als unumstössliche Resultate anzupreiseu wissen, kann es nicht uninteressant sein, in detaillirtem Eingehen an einem recht eklatanten Beispiele die Leichtfertigkeit und Willkühr dieser Kritik in ein recht helles Licht zu stellen." Wer meine Abhandlung nicht selbst gelesen hat, der muss wohl glauben, ich habe darin mit unerhörter Dreistigkeit über den Ursprung des ersten johanneischen Briefes abgeurtheilt; sieht man sie selbst nach, so findet man nur die einfache Angabe einiger dogmatischer Differenzen zwischen ihm und dem Evangelium, und als Folgerung daraus den Satz (S. 589): „Diese Differenzen weisen darauf hin, dass der Brief einer früheren dogmatischen Entwicklungsform angehört, als das Evangelium, mag er nun (von demselben oder einem andern Verfasser) wirklich früher geschrieben, oder mag er dem Evangelisten von einem solchen nachgebildet worden seiu, der sich seine eigenthümlichen Anschauungen nicht durchaus anzueignen wusste." Ich glaube Jedermann fragen zu dürfen, ob in dieser Aeusserung von Keckheit, Zuversichtlichkeit, leichtfertigem Feststellen unumstösslicher Resultate, Selbstanpreisung u. s. f. auch nur eine Spur enthalten ist, und ob die hochfahrende Art, wie Hr. Grimm darüber spricht, etwas Anderes ist, als ein unnöthiges, überdiess auf Entstellung des Sachverhalts beruhendes Poltern. Noch verletzender ist Hrn. Grimm's Ausdrucksweise in der angeführten Recension. Um nichts von den Vorwürfen der „Halsstarrigkeit," „Abgeschmacktheit," „grenzenlosen Kühnheit," „chikanösen Verfahrens," „abentheuerlicher Kunststücke," „grillenhafter Einfälle," „unerlaubter Winkelzüge," und ähnlicher Ungebühr zu sagen, mit der diese Recension Baur und mich überschüttet, so scheut sich ihr Verfasser nicht,

neischen in Betracht kommen. Zwar glaubt Bleek (S. 83. 200 f.), nicht blos 2 Petr. 1, 14 eine Beziehung auf Joh. 21, 18 f., sondern auch im Markusevangelium [1]) mehrere Spuren von Benützung des johanneischen anzutreffen. Ist aber auch die erstere Beziehung nicht eben unwahrscheinlich, und bedarf insofern meine Behauptung in diesen Jahrb. 1845, 4, 582 vielleicht einer kleinen Beschränkung, so wäre doch damit für unser Evangelium nichts gewonnen, da der zweite Petrinische Brief wohl kaum vor dem Anfang des dritten Jahrhunderts, also in einer Zeit verfasst ist, aus der uns ungleich bessere Zeugnisse in Menge zu Gebot stehen [2]). Den Markus betreffend, so bekennt Bleek selbst, dass ihm zwar die Abhängigkeit desselben von Johannes unzweifelhaft sei, dass man aber Niemand verhindern könne, die Sache auch auf die umgekehrte Art zu betrachten. Mir hat nun eben diese Betrachtungsweise, mit Ausnahme der Parallele aus dem unächten Anhang des Markusevangeliums, die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, und auch Joh. 6, 7, (Speisung der 5000), wo Bleek die Priorität des vierten Evangeliums entschieden findet, scheint mir vielmehr das Gegentheil der Fall zu sein. Bei Markus fragen die Jünger: sollen wir für 200 Denare Brod kaufen? setzen also voraus, dass diese Quantität ausreichen würde, bei Joh. sagen sie: „für 200 Denare Brod reicht nicht aus, dass Jeder der Anwesenden auch nur ein kleines Stück (*βραχύ τι*) bekomme;" hier ist also das

---

dem Ersteren sogar geradezu und wiederholt (S. 972. 984.) ein „schlaues Ignoriren" wesentlicher Gründe, eine aus „berechneter Schlauheit" hervorgegangene Unterschiebung falscher Voraussetzungen schuldzugeben. Hat denn Hr. Grimm gar kein Bewusstsein davon, was es auf sich hat, einen Mann von unbezweifelter Ehrenhaftigkeit und Wahrheitsliebe einer wissentlichen und berechneten Verdrehung der Wahrheit zu bezüchtigen, und welches Licht auf eine Polemik fallen muss, die sich mit derartigen grundlosen Verdächtigungen besudelt?

1) Mr. 14, 3. 5. 6. Vgl. Joh. 12, 3. 5. 7.
6, 37. 39. 6, 7. 10.
14, 65. 18, 22.
15, 8 f. 18, 59.
16, 9. 20, 14 f.
2, 9 12. 5, 8. 9.
11, 9. 12, 13.

2) S. hierüber Schwegler, Nachap. Zeitalter. I, 494 f.

Bedürfniss, und ebendamit das Wunder seiner Befriedigung, in Vergleich mit Markus in einer Weise gesteigert, die auch an sich selbst unwahrscheinlich [1]), nur als ein Beweis der späteren Abfassung gelten kann. Glaubt aber Bleek, dass die Form der Frage bei Johannes die natürlichere sei, so muss er doch selbst in einem annalogen Fall umgekehrt urtheilen, bei Joh. 12, 5 nämlich, wo ganz ähnlich, wie Mr. 6, 37, der Preis des zu Verkaufenden in die Frage selbst aufgenommen ist: *διατί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων;* während Mr. 14, 4 f. getrennt gefragt wird: *εἰς τί ἡ ἀπώλεια τοῦ μύρου γέγονεν; ἠδύνατο γὰρ πραθῆναι* u. s. f.

Von den johanneischen Schriften soll zunächst der Anhang zum Evangelium c. 21. erwähnt werden. Auch Bleek (S. 79. 179 f. 279) glaubt diesem unächten Zusatz ein höchst wichtiges Zeugniss für die Aechheit des Evangeliums entnehmen zu können. Da derselbe, bemerkt er, unstreitig nicht vom Evangelisten herrühre, und auch sein Verfasser selbst sich V. 24 in dem *οἴδαμεν*, wir wissen, vom Verfassser des Evangeliums ausdrücklich unterscheide, da andererseits sich durchaus keine Spuren vom Dasein des Evangeliums ohne diesen Anhang finden, so seien wir zu der Vermuthung berechtigt, dass die Schrift gar nie ohne denselben in's Publikum gekommen sei, dass er daher von dem oder denen herrühre, welche das

1) Da die Apokalypse 6, 6 eine schwere Theurung dadurch bezeichnet, dass der Preis der Gerste zu einem Denar für drei *χοίνικες* angegeben wird, der *χοῖνιξ* aber als das Maass der täglichen Nahrung für einen Mann gilt, (m. s. d. Ausleger z. d. St. u. Papk u. d. W. *χοῖνιξ*), so können die Preise der Lebensmittel in Palästina in gewöhnlichen Zeiten nicht wohl so gestanden sein, dass für 200 Denare Gerstenbrode nicht ausreichten, um von 5000 Menschen jedem auch nur ein kleines Stück zu geben. Für 200 Denare (80 fl.) konnte man noch vor wenigen Jahren bei uns zwei- bis dritthalbtausend Pfund Brod kaufen, im Alterthum hatte aber das Geld bekanntlich einen weit höheren Werth. — Eine Steigerung des Wunders liegt übrigens auch in der Bezeichnung der Brode als Gerstenbrode, die nur Joh. hat; es wird absichtlich die geringste Brodsorte genannt; je weniger Nahrungsstoff auch der Qualität nach vorhanden war, um so grösser ist das Wunder der Sättigung. — Wer den Zusammenhang unbedeutender Züge mit dem Ganzen im Auge hat, wird auch diese Bemerkungen nicht zu mikrologisch finden.

Evangelium vom Verfasser selbst zur Veröffentlichung erhalten haben. Wir haben also an ihm ein möglichst authentisches Zeugniss für den Verfasser und die Aechtheit dieser Schrift. Diese Beweisführung ist nun allerdings gründlicher und vorsichtiger als Tholucks leichtfertige Behauptungen über diesen Punkt. Aber doch kann auch sie weit nicht genügen. Für's Erste ist es nicht richtig, dass der Verfasser des Anhangs sich von dem des Evangeliums „auf's Deutlichste unterscheide"; oder glaubt etwa Bleek, dass auch der Verfasser des Evangeliums sich c. 19, 35 von dem Augenzeugen beim Tode Jesu, und c. 13, 25 von dem Lieblingsjünger, die er beide mit ἐκεῖνος einführt, unterscheiden will, dass auch 1 Joh. 5, 18 f. 3 Joh. 12 die Plurale οἴδαμεν, μαρτυροῦμεν eine Mehrzahl von Subjekten bezeichnen sollen, dass in unserer Stelle das οἴδαμεν V. 24 auf ein anderes Subjekt geht, als der Singular οἶμαι V. 25? Kann überhaupt dieser letztere Vers, der offenbar dem Schluss des 20ten Kap. nachgebildet ist, von einem Andern herrühren, als von einem solchen, der für den Verfasser des Evangeliums gehalten sein will? Hat aber der Verfasser des Anhangs sich nicht bestimmt vom Evangelisten unterschieden, redet er vielmehr ganz so, als ob er für diesen selbst gehalten sein wollte, so fällt die Voraussetzung, dass wir hier ein Zeugniss für die Authentie des Evangeliums haben, zu Boden. Auch an sich ist aber diese Voraussetzung seltsam. Denn welches unerhörte Verfahren wäre das nicht, die Aechtheit einer Schrift, deren Verfasser sich im Titel nennt, durch ein Zeugniss bekräftigen zu wollen, dessen Urheber sich nicht nennt, und dieses Zeugniss, statt es jener Schrift anzuhängen, vielmehr ihr selbst, als einen Theil derselben, einzuverleiben? denn dass das 21. Kap. einen Theil der evangelischen Erzählung selbst bilden will, wird durch V. 25 unwidersprechlich bewiesen, welcher in einem sich selbst als blossen Anhang von dritter Hand bezeichnenden Zusatz gar keinen Sinn hätte: die Bemerkung, dass Jesus noch viel Anderes gethan habe, dass aber Alles aufzuzeichnen unmöglich sei, kann doch nur der machen, von dem man eben eine so vollständige Aufzeichnung der Thaten Jesu erwarten konnte, d. h. der Evangelist.

Um nichts mehr haben auch Bleek's Folgerungen aus dem ganzen Zweck der Erzählung in unserem 21. Kap. auf sich. Dieser Zweck soll darin bestehen, die Meinung, als ob der Erlöser dem Johannes

verheissen, dass derselbe seine Zukunft noch erleben werde, durch genauere Anführung der eigenen Worte des Herrn an den Jünger zu berichtigen. „Wann konnte aber wohl, wird gefragt, eine Veranlassung und ein Bedürfniss entstehen, eine Erzählung mit einem solchen Zwecke zu veröffentlichen? Gewiss, wenn nicht zu Lebzeiten, so am Ehesten unmittelbar nach dem Tode des geliebten Jüngers, damit nicht dessen Tod einen Vorwand gäbe zum Unglauben an das Wort des Herrn überhaupt, oder namentlich an die Verheissung über seine Zukunft; weit weniger aber ein halbes Jahrhundert oder mehr nachher; denn da würde der Unglaube oder Zweifel sich nicht gerade mehr an diesen Ausspruch des Herrn, wenn er auch in der Kirche noch bekannt war, gehängt haben." Aber dass das 21. Kap. gerade diesen Zweck habe, ist keineswegs erwiesen, ist vielmehr schon dessbalb unwahrscheinlich, weil sich nicht allein die erste Hälfte des Kapitels, sondern auch aus der zweiten die ausführliche Erzählung der Unterredung mit Petrus hieraus nicht erklären liesse. Der eigentliche Zweck dieses Anhangs wird vielmehr anderswo, vermuthlich in der Absicht gesucht werden müssen, die Schwegler [1]) mit richtigem Takt erkannt hat, den Vorrang des Johannes vor Petrus, des Apostels der kleinasiatischen vor dem der römischen Kirche, an einigen weiteren Zügen darzuthun; nur beiläufig wird dann bei dieser Gelegenheit auch die Erwartung über das Fortleben des Apostels berichtigt — eine Bemerkung, wozu auch ein Späterer Anlass haben konnte. Dabei mag es dahingestellt bleiben, ob der Verfasser für jenen Zweck Erzählungen, die in der kleinasiatischen Kirche bereits im Umlauf waren, umbildend benützt, oder diese Erzählungen frei gebildet hat. Auch im letzteren Fall hätte er übrigens nicht ohne Vorbilder gearbeitet. Dass die Erzählung V. 1—14 mit der von Petri Fischzug und dem Wandeln auf dem Meere verwandt sei, ist längst bemerkt worden; im Besondern Vgl. V. 3 mit Luk. 5, 5, V. 6. 11, mit Luk. 5, 4. 6, V. 7, erste Hälfte, mit Luk. 5, 8 wozu diese Stelle einen wahrscheinlich beabsichtigten Gegensatz bildet, die zweite Hälfte eben dieses Verses mit Mt. 14, 29, V. 12 mit Mt. 14, 26 und dazu Strauss, L. J. 3. A. II, 205 f. Weiter enthält aber diese Erzählung auch Anklänge an die Berichte des Lukas über die Erscheinungen des

1) Montanismus S. 283 ff. Nachapost. Zeitalter II, 355 ff.

Auferstandenen, wie denn V. 5. 9 ganz unverkennbar an Luk. 24, 41 f. V. 13 an Luk. 24, 30 erinnert. Die dreimalige zweifelnde Frage an Petrus V. 15 ff. hat einen Vorgang an der dreimaligen Verläugnung dieses Apostels. Den wahrscheinlichen Ursprung der Sage, auf die V. 23 anspielt, habe ich auch schon an einem andern Orte nachgewiesen [1]). Unter diesen Umständen wird wohl einiger Zweifel daran erlaubt sein, ob diese so sichtbar aus anderweitigen Vorbildern und Reminiscenzen zusammengestückte Erzählung wirklich „im Wesentlichen auf einer Mittheilung beruht, welche der Verfasser vom (von) Johannes selbst gehört hatte," und ob namentlich der Ausspruch V. 18 „einen sehr treuen geschichtlichen Charakter an sich trägt."

Aber wenn auch, macht nicht wenigstens die äussere Bezeugung dieses unächten Anhangs unsere Annahme über die Abfassung des Evangeliums unmöglich? „Nach Zeller — sagt Bleek S. 279 — wäre das Evangelium nicht vor, wahrscheinlich erst nach 150 n. Chr. im Namen des Johannes geschrieben; darnach hätte ein anderer vom Verfasser desselben verschiedener Schriftsteller, gleichfalls mit Affektirung der Person des Apostels Johannes, den Anhang hinzugefügt; und doch würde es mit diesem Anhange, und ohne dass sich eine Spur fände, dass es ohne denselben existirt hätte, schon — nach Zellers eigener Annahme — 170 n. Chr. in den verschiedensten Gegenden der Kirche bei Orthodoxen und Häretikern verschiedener Art in gleichem anerkanntem Ansehen einer apostolischen Schrift gestanden haben. Ein kleines geschichtliches Wunder wäre das doch wohl!". Wenn das ein Wunder sein soll, so werden wir uns wohl schon zum Wunderglauben entschliessen müssen, denn das Verhältniss des Anhangs zum Evangelium bleibt ganz das gleiche, mag nun dieses um's Jahr 90 oder um's Jahr 150 verfasst sein. Da dieser Anhang von den Manuscripten einstimmig gebracht wird, und auch sonst alle äusseren Spuren seines späteren Ursprungs verschwunden sind, so müssen wir jedenfalls annehmen, dass er dem Evangelium, wenn nicht gleich bei seinem ersten Erscheinen, so doch in einer Zeit beigefügt wurde, in der es erst in einem kleinen Kreise bekannt war, so dass es bei seiner weiteren Verbreitung den Zusatz schon mitbrachte, und

1) In diesen Jahrb. I, 699,

wie spät oder früh die Abfassung des Evangeliums gesetzt wird, ist in dieser Beziehung völlig gleichgültig; dass eine um's Jahr 150 verfasste Schrift um's Jahr 170 einen unächten Bestandtheil enthalten haben sollte, ist um nichts weniger möglich oder wahrscheinlich, als dass diess bei einer um's Jahr 80—90 verfassten am Anfang des zweiten Jahrhunderts der Fall war, bis wohin Bleek S. 275 die kirchliche Anerkennung des Evangeliums verfolgen zu können glaubt. Auf welche Weise freilich dieser Zusatz in das Evangelium gekommen ist, können wir von unserer Ansicht aus so wenig nachweisen, als Bleek von der seinigen — denn seine oben widerlegte Vermuthung ist kein Nachweis —; so geht es aber der Kritik weit in den meisten Fällen; dass eine Schrift oder ein Theil einer Schrift nicht ächt ist, kann sie mit aller Sicherheit erkennen, den positiven Hergang bei ihrer Entstehung dagegen in seine Einzelheiten verfolgen zu können, ist ein Glück, das ihr nur selten zu Theil wird.

Unter den ausserkanonischen Schriften wird von Bleek namentlich auch auf die vermeintlichen Zeugnisse des Papias und Polykarp für den ersten johanneischen Brief ein grosses Gewicht gelegt. Wie wenig aber dazu selbst für solche Grund vorliegt, denen die Einheit des Verfassers von Brief und Evangelium feststeht, habe ich auch schon früher gezeigt. Dass die bekannte Stelle in Polykarps Philipperbrief wirklich ein Citat aus 1 Joh. enthalte, wird durch Bleek's Versicherung (S. 225): „dass bei unbefangenem Urtheil gar kein Zweifel darüber bleiben könne", natürlich ebensowenig, als durch Grimm's gleich zuversichtliche Behauptungen [1]) bewiesen, und selbst wenn man diese Beziehung wahrscheinlich finden möchte, wird man sich doch nicht verbergen können, dass diese Wahrscheinlichkeit von geschichtlicher Gewissheit weit entfernt ist, wogegen umgekehrt die ganz unjohanneische Färbung der Sprache und der Gedanken in diesem angeblichen Werk eines vertrauten Schülers von Johannes so auffallend ist, dass sich hieraus, falls es ächt wäre, die schlimmsten Folgerungen in Betreff des Johannesevangeliums ergeben müssten [2]). In Wahr-

1) Jen. L. Z. 1846, Nr. 248, S. 989.

2) Es ist desshalb nicht blos eine unwahre, sondern auch eine ganz unwahrscheinliche Unterstellung, wenn uns Grimm a. a. O. beschuldigt, dass wir den Polykarpischen Brief desshalb für unächt erklären, um sein Zeugniss für das vierte Evangelium

heit trägt jedoch dieses Werk so unverkennbare Spuren der Unächtheit an sich, dass es mit ganz überwiegender Wahrscheinlichkeit als eine nach dem Tode Polykarps, wohl schwerlich lange vor seiner ersten Anführung bei Irenäus (III, 3, 4 auch b. Euseb IV, 14) ohne Zweifel in Rom, als eine spätere Zugabe zu den Ignatianischen Briefen unterschobene Schrift bezeichnet werden kann [1]). Mag dieselbe daher auf die Stelle des Johanneischen Briefs Rücksicht nehmen oder nicht, in keinem Falle ist damit für die Authentie des letztern und gegen die Möglichkeit seiner Abfassung um die Mitte des zweiten Jahrhunderts etwas bewiesen.

Was Papias anbelangt, so beweist die bekannte Eusebianische Stelle (III, 39, 8) zunächst nur so viel, dass Eusebius bei diesem Schriftsteller eine oder einige [2]) Anspielungen auf 1. Joh. zu finden

---

loszuwerden. Wenn unsere historische Kritik durch solche Motive geleitet würde, würden wir vielmehr so gut, wie Lützelberger, seine Aechtheit behauptet haben, um ihn als Zeugen gegen das Evangelium benützen zu können.

1) Den Gründen für dieses Urtheil, welche Schwegler, Nachap. Zeitalter II, 154 ff. entwickelt, will ich hier nur die Bemerkung beifügen, dass unser Brief, wie 2 Ptr. 3, 16, nicht blos eine Sammlung Paulinischer Briefe voraussetzt, sondern diese Briefe bereits auch als γραφαὶ d. h. als heilige, kanonische Schriften bezeichnet, c. 12, Anf. vgl. Eph. 4, 26. Dass diess um's Jahr 116 noch nicht möglich war, liegt wohl am Tage.

2) Denn diess lassen die Worte κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως unentschieden, da der Plural schon wegen der gemeinsamen Beziehung auf die zwei Schriften stehen musste. Wenn daher Grimm a. a. O. S. 990 meint, ich habe gerade die Hauptsache, dass Euseb mehrere Anspielungen auf 1 Joh. bei Papias gefunden haben müsse, unbeachtet gelassen, so ist diess sehr voreilig geurtheilt. Uebrigens sehe ich auch durchaus nicht, warum es unerlaubt sein sollte, den Plural μαρτ. als pluralis genericus zu nehmen. Weil, meint Grimm, Eus. IV, 14, 3 »sich bestimmter so ausdrückt: κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου πρώτης ἐπιστολῆς« — Polykarp nämlich. Was folgt denn aber daraus für die Angabe über Papias? darf sich denn Euseb desshalb des Pluralis genericus gar nie bedient haben, weil nicht alle seine Plurale generische sind? Ja kann man nicht mit weit mehr Recht folgern: da es Euseb ausdrücklich durch einen Zusatz andeutet, wo er mit dem

glaubte. Nun ist aber bekanntlich das Urtheil über solche vermeintliche Anspielungen höchst subjektiver Art, und ein Irthum darüber äusserst leicht möglich; wer bürgt uns dafür, dass Euseb richtig geurtheilt, dass er sich in diesem Falle nicht geirrt hat? „Wir haben keinen Grund, seine Aussage in Zweifel zu ziehen," sagt Bleek (S. 225. 280). Diess mag sein, sofern wir diese Aussage für sich nehmen; aber um sie als Beweis für's Dasein des Evangeliums brauchen zu können, müssen wir nicht blos keinen Grund haben, sie zu bezweifeln, sondern wir müssen positive Gründe haben, ihr zu glauben, d.h. wir müssen nicht blos wissen, dass sie wahr sein kann, sondern dass sie wahr ist; andernfalls kann dieses Zeugniss keiner Gegenrede der innern Kritik gegenüber in Betracht kommen. Woher sollen wir nun dieses wissen? Der Beweisgrund könnte nur in unserem allgemeinen Vertrauen zur Richtigkeit des Eusebianischen Urtheils liegen; aber darf dieses Vertrauen auch so weit gehen, dass der Kirchenvater selbst da, wo er nicht blos Gesehenes oder Gehörtes berichtet, sondern wo er ausdrücklich ein Resultat seiner Reflexion ausspricht, zur unfehlbaren Auktorität wird? Um aber nicht bei allgemeinen Sätzen stehen zu bleiben, will ich an an einigen Beispielen nachweisen, wie wenig wir zu diesem blinden Vertrauen in die Eusebianischen Urtheile Grund haben. Und auch hiebei will ich mich auf die zunächst liegende Frage beschränken; wollte ich weiter ausholen, so liesse sich an dem Verhalten des Kirchenhistorikers zum Briefwechsel Christi mit Abgarus (I, 13, 2), zum Zeugniss des Josephus von Christus (I, 11, 3) zu den *Acta Pilati* (II, 2, 2), an den vielen Citaten unächter Schriften in der *praeparatio evangelica*, überhaupt an unzähligen Beispielen mit leichter Mühe nachweisen, dass zwischen ihm und seinen Zeitgenossen in Beziehung auf Leichtgläubigkeit und Kritik kein principieller, sondern höchstens ein gradueller Unterschied stattfand. Aber auch was die unbedingte Glaubwürdigkeit der Eusebianischen Angaben über den Inhalt fremder Schriften betrifft, so fehlt es nicht ganz an Belegen; und doch sind wir verhältnissmässig nur selten im Fall, die Vergleichung zwischen den eigenen Aussagen die-

---

*κίχρηται μαρτυρίαις* mehrere Citate meint, so lässt es dieser Ausdruck für sich genommen ganz unbestimmt, ob eines oder mehrere gemeint sind?

ser Schriften und ihrer Darstellung bei Euseb anstellen zu können. — Im zweiten Buch seiner Kirchengeschichte K. 22, 2 behauptet dieser Schriftsteller, Paulus habe während seiner zweiten römischen Gefangenschaft den zweiten Brief an den Timotheus verfasst, wie er denn in eben diesem Brief 4, 16 f. mit klaren Worten (*σαφῶς δὴ παρίστησι διὰ τούτων*) seiner ersten Haft und seiner Befreiung daraus gedenke. Aeltere und Neuere sind ihm in dieser Erklärung gefolgt; indessen unterliegt es gar keinem Zweifel, dass daran nicht zu denken ist. M. s. De Wette z. d. St. — Derselbe sagt IV, 13, 3, nachdem er das bekannte unächte Edikt Antonins an das *κοινὸν τῆς Ἀσίας* mitgetheilt hat: „diese Vorgänge bestätigt auch der Bischof Melito von Sardes, wie diess aus seiner Vertheidigungsschrift an den Kaiser Verus erhellt." Nach dieser Angabe sollte man nicht anders glauben, als dass schon Melito sich auf jenes Edikt berufen habe. Diess ist jedoch sehr unwahrscheinlich. Eusebius selbst hat uns nämlich IV, 26, 5 die Stelle aus Melito's Apologie aufbewahrt, in welcher dieser den Mark Aurel an die Rescripte seines Grossvaters und Vaters, des Hadrian und Antonin, zu Gunsten der Christen erinnert, und namentlich die Erlasse des Letztern einzeln aufzählt. Dass in dieser Aufzählung gerade das wichtigste Beweisstük, das Edikt an die Kleinasiaten, gefehlt haben sollte, wenn es dem Melito schon bekannt und von ihm anerkannt war, wird wohl Jedermann undenkbar finden. Nichtsdestoweniger fehlt es; erwähnt werden nur Ausschreiben *πρὸς Λαρισσαίους, πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Ἀθηναίους, πρὸς πάντας Ἕλληνας*. Euseb hat ohne Zweifel das letzte von diesen mit dem an das *commune Asiae* verwechselt [1]); offenbar sind aber beide verschieden, und diese Verschiedenheit lässt sich auch nicht etwa durch die Annahme ausgleichen, dass das Edikt an das *commune Asiae* nur eine besondere Abschrift des allgemeinen Erlasses an alle Griechen gewesen sei, denn theils gehörten die Kleinasiaten nicht zu den *Ἕλληνες* im Sinn der römischen Amtssprache, d. h. den Bewohnern der Provinz Griechenland, nur in diesem Sinn kann aber der Ausdruck hier gebraucht sein, theils ist der Erlass an die Kleinasiaten nach Inhalt und Ueberschrift speciell für diese bestimmt, und könnte nie an alle Hellenen gerichtet gewesen sein. Eusebius hat sich also hier — man

1) Wie diess auch Gieseler annimmt K.G. 1. A. I, 144.

kann fast sagen sicher — getäuscht, und in die Worte des Melito eine Beziehung hineingelesen, die nicht in ihnen liegt. — Noch stärker ist das Missverständniss an einem andern Orte. In der bekannten Stelle über den Juden Philo II, 17 versichert unser Geschichtschreiber, dass die Schrift dieses Philosophen über das beschauliche Leben die fortwährend gültigen kirchlichen Regeln ganz klar ausspreche, und die Lebensweise der christlichen Asceten in Aegypten mit einer Genauigkeit schildere, aus der nicht allein seine vertraute Bekanntschaft mit derselben, sondern auch seine Bewunderung für sie hervorgehe. Eusebius wird nicht müde, diese Versicherung zu wiederholen; er findet Philo's Bericht ganz übereinstimmend mit der Schilderung der ersten Christen in der Apostelgeschichte, er glaubt, dass jeder Urtheilsfähige die Beziehung der Philonischen Darstellung auf Christen als schlechthin unwidersprechlich (*ἐναργὴς — ἀναμφήριστος — σαφὴς καὶ ἀναντίῤῥητος*) anerkennen müsse, und kaum die äusserste Verstocktheit sich diesem Zugeständniss entziehen könne (§. 11. *εἰ δὲ ἐπὶ τούτοις ἀντιλέγων τις ἔτι σκληρύνοιτο, καὶ οὕτως ἀπαλλαττέσθω τῆς δυσπιστίας, ἐναργεστέραις πειθαρχῶν ἀποδείξεσιν*). Vermuthet er doch sogar, dass die „Werke der Alten," deren Philo bei seinen Asceten erwähnt, die Evangelien und die Schriften der Apostel, namentlich die Paulinischen Briefe sein mögen. Es braucht natürlich kaum bemerkt zu werden, dass alle diese Behauptungen völlig grundlos sind, dass sich Philo's Schilderung ausschliesslich auf jüdische Therapeuten beschränkt, und von einer Beziehung auf Christen keine Spur darin zu finden ist — der wunderlichen Vermuthung über die heiligen Schriften jener Parthei gar nicht zu gedenken. Zu welchen Schlüssen berechtigt uns nicht ein solcher Vorgang, und welchen tiefen Blick lässt er uns in die kritische Zuverlässigkeit des Manns thun, in dessen Auktorität der Schriftglaube unserer Apologeten nicht selten seine einzige Stütze hat! Solchen Thatsachen gegenüber ist doch gewiss das Zugeständniss, dass sich Euseb in seinem Urtheil über die in den ältesten Schriften enthaltenen Anspielungen auf's N. T. das eine oder anderemal geirrt haben könne, das Wenigste, was man verlangen kann, und das Geschrei mancher Apologeten über diese Forderung als eine wahre Lächerlichkeit zu bezeichnen. — Vor einem unbedingten Vertrauen auf jenes Urtheil konnte übrigens auch schon die Thatsache warnen,

dass Eusebius erweislich einigemale wirklich vorhandene Beziehungen dieser Art überseben hat. Vom κήρυγμα Πέτρου sagt er (H. E. III, 3): μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς μαρτυρίαις ἐξ αὐτοῦ συνεχρήσατο. „Und doch citirt es Klemens von Alexandrien ziemlich häufig, meist mit der Anführungsformel Πέτρος λέγει, und doch räumt selbst noch Origenes die Möglichkeit ein, die Schrift sei ächt" [1]). In das gleiche Urtheil schliesst Euseb a. a. O. auch die ἀποκάλυψις Πέτρου mit ein, während wir doch von ihm selbst (VI, 14, 1) wissen, dass Klemens von Alexandrien diese Schrift zugleich mit den kanonischen kommentirt hat, wie sie denn auch im Muratorischen Kanon neben der Offenbarung des Johannes unter den heiligen Schriften aufgezählt wird, und da und dort nicht blos von Einzelnen, sondern selbst für die kirchlichen Vorlesungen gebraucht wurde [2]). So wird sie auch in der Hauptstelle über den Kanon III, 25, 2 nur unter den Antilegomenen genannt. Dass auch das Schweigen des Eusebius über die Benützung der Johanneischen Apokalypse bei Papias nur in einem Versehen von seiner Seite seinen Grund hat, werde ich unten noch zeigen. Und dennoch soll eben der Schriftsteller, dem wir diese Irrthümer nachweisen können, da, wo uns die Mittel zur Controlirung seiner Angaben fehlen, mit Einem Male ein so klassischer Zeuge sein, dass es ein Verbrechen ist, auch nur die Möglichkeit eines Verstösses von seiner Seite vorauszusetzen!

Neben der angeblichen Benützung des 1. Joh. Briefs bei Papias kommt auch das Fehlen jeder Spur von einer Benützung des Evangeliums bei ihm in Betracht. Da uns Eusebius weder in der Hauptstelle III, 39 noch sonst von einer Erwähnung des Johannesevangeliums bei diesem Schriftsteller berichtet, so hat es auch nach Bleek's Zugeständniss (S. 280) alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass er keine solche bei ihm gefunden hat, denn warum sollte er sie in diesem Fall nicht ebensogut, als die Berichte über Matthäus und Markus und die (wirklichen oder vermeintlichen) Citate aus 1. Joh. und 1. Ptr. und dem Ebräerevangelium erwähnt haben? Sollen wir uns nun aber über diese Erscheinung mit der Bemerkung beruhigen, dass wir „nicht wissen, in welchem Zusammenhange Papias jene Mittheilungen über den Mat-

1) Schwegler, Nachapost. Zeitalter I, 71 weitere Nachweisungen über die Anerkennung des κηρ. Π. ebd. S. 54.

2) Die Belege b. Schwegler a. a. O. S. 54.

thäus und Markus gegeben hat, und dass er darnach wirklich bestimmte Veranlassung gehabt hätte, auch vom Apostel Johannes zu reden"? Wir wissen doch wenigstens, dass er genau nachforschte: τί Ἰωάννης εἶπεν, ἢ Ματθαῖος, ἢ τις ἕτερος τῶν κυρίου μαθητῶν; wir wissen, dass er selbst die Ueberlieferungen der Apostelschüler sorgfältig sammelte, wir wissen, dass ihm das, was ihm diese über den Ursprung zweier Evangelien mittheilten, wichtig genug war, um es möglichst authentisch wiederzugeben; sollte wohl eine Ueberlieferung über das Evangelium des Apostels, dessen sich die kleinasiatische Kirche vorzugsweise als des ihrigen rühmte, ausser seinem Plane gelegen haben? Diess ist doch gewiss höchst unwahrscheinlich; nicht minder unwahrscheinlich aber freilich, dass Eusebius ausser der angeführten auch an den zwei Stellen, in denen er von der Entstehung des vierten Evangeliums handelt (III, 24, 3. VI, 14, 3), einen Bericht des Papias übergangen hätte, um sich statt dessen an die von dem alexandrinischen Klemens überlieferte Sage, die er selbst durch ein φασί als solche bezeichnet, zu halten. Das Schweigen des Papias wird fortwährend einen starken Beweisgrund gegen die Authentie dieses Evangeliums abgeben.

Gehe ich zu zwei weiteren wichtigen Zeugen, Ignatius und Justin fort, so kommt mir der Umstand zu statten, dass über den Inhalt und die Beweiskraft ihrer Zeugnisse meine Gegner selbst nicht ganz einig sind; denn während Bleek (220 f. 278) an der Benützung des Johannesevangeliums durch Justin entschieden festhält, dagegen die Frage über das Verhältniss der Ignatianischen Briefe zu demselben wegen der Unsicherheit ihres Ursprungs auf sich beruhen lassen will (S. 224 doch vgl. S. 90, wo sich Bl. mit Ebrard einverstanden erklärt), so werden von Grimm [1]) umgekehrt die Justinischen Citate als unsicher, und die Arbeiten darüber, auf welche sich Bleek beruft, als höchst unreife Versuche beseitigt, wogegen er auf die seiner Meinung nach ächten Briefe des Antiochenischen Bischofs um so grösseres Gewicht legt, und selbst die ganz unbedeutenden Vergleichungspunkte von Ign. Röm. 4: τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς τοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται mit Joh. 8, 31.

1) Jen. L.Z. 1846, Nr. 248, S. 990, und früher in Ersch und Gruber's Encyklopädie 2te Sect. 22. Th. S. 22 f.

14, 19 und Philad. c. 2 mit Joh. 4, 1 ff. (warum nicht lieber mit Apg. 20, 28 f.?), ja sogar Eph. 7: ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή vgl. Joh. 1, 9. 6, 32. 15, 1 für sich geltend macht. Hienach hat es wenigstens nicht den Anschein, als ob diese Citate so unbestreitbar wären, als diese beiden Gelehrten, jeder von denen, die er gutheisst, versichern. Auf eine genauere Erörterung ist sowohl Grimm als Bleek Jeder nur hinsichtlich Einer Stelle eingegangen. Jener bemerkt über Ign. Röm. 7 (ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστι σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ... καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ αἰώνιος ζωή): die Beziehung der Bilder vom Lebensbrot und Lebenstrank auf Fleisch (σὰρξ nicht σῶμα) und Blut Christi und die durch deren Genuss zu erwerbende Unsterblichkeit sei ganz individuell Johanneïsch. Allein die letztere Beziehung ist gerade in dieser Ignatianischen Stelle gar nicht weiter entwickelt, als diess schon in dem Ausdruck ἄρτος ζωῆς und πόμα ζωῆς lag; wäre sie es aber auch, so ist bekanntlich die Betrachtung des Abendmahls als φάρμακον ἀθανασίας (Ign. Eph. 20) im zweiten Jahrhundert gar nicht selten (s. Just. I. Apol. c. 66. Iren. c. haer. IV, 18, 5); dass diese Betrachtungsweise nicht unmittelbar auf das Johannes-Evangelium gebaut ist, zeigen schon die Ausdrücke in den angeführten drei Stellen; und dass ebensowenig die Vergleichung von ἄρτος und πόμα mit σὰρξ und αἷμα aus Johannes genommen zu sein braucht, kann die des Justin zeigen, welcher sich doch in derselben zuverlässig nicht blos auf die synoptischen Einsetzungsworte, sondern auch auf die Reden Joh. c. 6 berufen haben würde, wenn er seine Lehre gerade diesen entnommen hätte. Auch bei Ignatius selbst erhellt aber auch seine Unabhängigkeit von Johannes ausser der Differenz im Einzelnen des Ausdrucks (auch Justin hat, wie er, statt des Joh. πόσις, πόμα) namentlich aus der ganz eigenthümlichen Deutung von Fleisch und Blut Christi auf Glauben und Liebe, hier und Trall. c. 8. — Von Justin bespricht Bleek die bekannte Aeusserung I Apol. 61 (vgl. Joh. 3, 3—5) über die Wiedergeburt. Nur in dieser Stelle will auch Franckh in der obenangeführten Abhandlung S. 71 ff. eine Benützung des vierten Evangeliums durch Justin anerkennen, wogegen er bei allen übrigen meinem verneinenden Urtheile beitritt. Diese letztere Annahme hat nun freilich zum Voraus die Unwahrscheinlichkeit gegen

sich, dass Justin, wenn ihm das vierte Evangelium überhaupt bekannt, und als apostolisch von ihm anerkannt war, nur einen einzigen Ausspruch Christi aus ihm entnommen hätte. Das Evangelium, welches mehr, als irgend ein anderes, Justin's eigener Ansicht zur Stütze dienen konnte, in dem seine Lehre vom Logos und dessen Offenbarung allein klar und bestimmt ausgesprochen ist, welches auch schon durch den Namen seines Verfassers dem Asiaten sich vorzugsweise empfehlen musste, dieses Evangelium kann Justin, wenn irgend noch Wahrscheinlichkeitsschlüsse erlaubt sind, entweder gar nicht gekannt, oder er muss es mit ganz besonderer Vorliebe benutzt haben. Selbst die gewöhnliche Ansicht, welche mehr Johanneïsche Citate bei Justin findet, bleibt noch weit hinter der Erwartung zurück, die wir uns in dieser Beziehung machen müssten, denn eben bei den entscheidendsten Punkten, eben da, wo es sich darum handelt, die Justinische Christologie aus den eigenen Aussprüchen Jesu zu begründen, lässt auch sie uns im Stiche; die Thatsache, dass Justin gerade die Hauptbeweisstellen seiner Dogmatik bei Johannes übergangen, und ungleich schwächere Stützen aus dem A. T. und der synoptischen Tradition an ihre Stelle gesetzt hätte, weiss auch sie nicht zu erklären [1]). Noch unerklärlicher wird dieselbe, wie natürlich, wenn seine Benützung des Johannes auf eine oder einige wenige Stellen beschränkt wird. Ist es nun mit der Mehrzahl der Beweisstellen, die man anzuführen pflegt, unläugbar auf's Schwächste bestellt, so hat es zum Voraus die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass auch die Beweiskraft der übrigen einer schärferen Untersuchung nicht Stand halten werde. Und die Bemerkungen wenigstens, mit denen Bleek und Francke das Johanneïsche Citat in der angeführten Stelle der Apologie in Schutz nehmen, dürften diese Voraussetzung schwerlich umstossen [2]). Was zunächst die erste Hälfte des Justinischen Citats, nämlich die Worte: *ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* betrifft, so ist es doch gewiss ganz undenkbar, dass die in den Clementinen (Hom. XI, 26) völlig gleichmässig, wenn auch mit einem kleinen Zusatz, wiederkehrende Abweichung dieser Worte vom Johanneïschen Text in diesen beiden Schriften nur dem Zufall

1) Man vgl. hierüber meine frühere Abhandlung S. 650.
2) M. s. zum Folgenden die angeführte Abhandlung S. 613 f.

ihren Ursprung verdanke, sondern entweder muss die spätere derselben — die Clementinen — von Justin, oder müssen beide von einer gemeinsamen Quelle abhängig sein, die man dann nur in einem ausserkanonischen Evangelium, am Wahrscheinlichsten dem der Ebräer, d. h. einer von den verschiedenen Recensionen des Ebräerevangeliums [1]), finden kann. Diess wird auch von Bleek anerkannt [2]), aber er glaubt daraus nur folgern zu dürfen, dass der fragliche Ausspruch Christi entweder auch schon dem Evangelium der Ebräer oder des Petrus von Johannes, oder noch lieber, dass er dem Verfasser der Clementinen unmittelbar von Justin zugekommen sei, der ihn aus Joh. 3, 3 und Matth. 18, 3 zusammengesetzt hätte. Jenes ist jedoch eine ganz willkührliche Voraussetzung, zu der im Verhältniss der betreffenden Stellen nicht der mindeste Grund liegt; wollte man aber auch die Möglichkeit dieser Annahme zugeben, so hätte man doch damit jedenfalls auf die Beweiskraft der Justinischen Stelle verzichtet; denn wenn Justin seine Anführung dem Ebräerevangelium entnommen hat, so beweist dieselbe eben nur für seine Bekanntschaft mit diesem, und dass ihn dieses von Johannes entlehnt hat, und nicht vielmehr Johannes von ihm, wäre erst aus anderweitigen Gründen zu erweisen, ich glaube aber nicht, dass sich deren stichhaltige finden

---

1) Diess zur Antwort auf Bleek's Einwurf S. 279: »Wenn das Hebräerevangelium wirklich alles das enthalten hätte, was ihm jetzt aufgebürdet werde, oder auch nur einen bedeutenden Theil davon, so bekomme dasselbe eine von unserem ersten kanonischen Evangelium so abweichende Gestalt, dass sich nicht begreifen lasse, wie es Hieronymus sollte als dessen Original betrachtet haben.« Wenn wir vom Ebräerevangelium reden, so verstehen wir darunter nicht eine einzelne, Jahrhunderte lang völlig unverändert gebliebene Evangelienschrift, sondern, worauf auch die Angaben der Alten allein führen, einen Evangelienstamm, welcher im Laufe der Zeit verschiedene, durch Aenderungen und Zusätze bald mehr, bald weniger von der ursprünglichen Gestalt sich entfernende Ableger hervortrieb, die wir aber so lange, als uns die genauere Kenntniss dieser einzelnen Formationen versagt ist, in vielen Fällen nur mit ihrem allgemeinen Gattungsnamen bezeichnen können.

2) Francke hat gerade den Hauptpunkt unserer Beweisführung, das Zusammentreffen der beiden Schriften in der Abweichung von Johannes, bei seiner Antwort übersehen.

werden. Die andere Annahme, dass die Worte der Clementinen unmittelbar aus Justin geschöpft seien, könnte man nur dann als möglich gelten lassen, wenn sich auch sonst eine Benützung dieses Schriftstellers in den Homilieen nachweisen liesse; auch in diesem Fall aber wäre jene Möglichkeit von der Wahrscheinlichkeit weit entfernt, zu der sie erhoben werden müsste, um die Ableitung des Justinischen Citats aus Johannes mit einiger Sicherheit behaupten zu können. — Ungleich scheinbarer bleibt immer das Zusammentreffen Justins mit unserem vierten Evangelium in der Reflexion, mit der er den angeführten Ausspruch Christi begleitet: ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι. Ob jedoch diese Reflexion aus Johannes stammt, oder nicht, diess wird sich doch nicht einfach aus der Vergleichung dieser Worte als solcher mit den entsprechenden bei Johannes abnehmen lassen, denn trotz der Gleichheit des Gedankens in beiden findet doch keine solche Aehnlichkeit des Ausdrucks statt, die auf einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen ihnen zu schliessen nöthigte; sondern es wird hierüber nur nach Maassgabe der Gesammtansicht vom Verhältniss der Justinischen Stelle zur Johanneischen entschieden werden können; und da nun hier die überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass Justin seine Anführung nicht aus Johannes, sondern mit diesem aus einer dritten gemeinsamen Quelle geschöpft hat, so werden wir die Vermuthung, dass es sich auch mit der zweiten Hälfte unserer Stelle nicht anders verhalte, wahrscheinlicher finden müssen.

Dass Justins Zeitgenosse Valentin unser Evangelium kannte, habe ich (S. 632 ff.) mit Anderen desshalb in Zweifel gezogen, weil nicht blos jede bestimmte und glaubhafte Nachricht darüber fehlt, sondern auch in den vielen Beweisstellen, die Irenäus I, 6, 1. 7, 4. aus Valentinianischen Schriften anführt, mit Ausnahme der Stelle aus Ptolemäus I, 8, 5, gar keine Spur von Benützung desselben vorkommt. Bleek glaubt das Gegentheil daraus beweisen zu können, dass es von zwei Schülern Valentin's, Ptolemäus und Herakleon, jener vielfach gebraucht, dieser sogar commentirt hat. Dieser Umstand, meint er, beweise zur Genüge, dass es bei der Entstehung des Valentinianischen Systems schon in kirchlicher Geltung gestanden habe; denn nach diesem Zeitpunkt würde es, wenn es in der Valentinia-

nischen Schule entstanden war, bei den Orthodoxen, wenn ausser ihr, bei den Häretikern keinen Eingang gefunden haben. Jenes ist nun allerdings wahrscheinlich; aber wenigstens von der „Tübinger Schule“ ist es noch Niemand eingefallen, diese Schrift für das Werk eines Valentinianers zu erklären; mit Diesem dagegen hätte es nur dann seine Richtigkeit, wenn wir von Anfang an eine solche Trennung zwischen den Valentinianern und der katholischen Kirche voraussetzen dürften, dass jene eine ihnen sonst zusagende apostolische Schrift schon desswegen zurückwiesen, weil sie ihnen von katholischer Seite zukam. Davon bezeugt aber die Geschichte das gerade Gegentheil. Die Gnostiker wollten ursprünglich keineswegs aus der katholischen Kirche austreten, sondern in ihr verharrend sie reformiren, und wenn ein Marcion hiebei schroff genug verfuhr, um mit den dogmatischen Ueberlieferungen, die seinem System nicht entsprachen, auch die Evangelien und Lehrbegriffe des judenchristlichen Kreises zu verwerfen, so befolgte doch Valentin mit den Seinigen das entgegengesetzte Verfahren, er nahm die kirchlichen Schriften der Katholiker an, und suchte sie durch exegetische Künste für sich zu benützen. Was hätte nun bei diesen Grundsätzen die Valentinianer abhalten sollen, auch später noch ein Evangelium, wie das Johanneische, wenn es ihnen als Werk des Apostels überliefert wurde, als solches zu gebrauchen? Etwa das Misstrauen in die Tradition der katholischen Kirchenlehrer? Aber in diesem Fall würden sie wohl auch die älteren judenchristlichen Evangelien so gut, wie Marcion, verworfen haben. Oder die Neuheit der Schrift? Aber an diese dachten sie so wenig, als die orthodoxen Lehrer, weil sie in Sachen der historischen Kritik um nichts weiter waren, als diese; sie erhielten die Schrift als eine apostolische, und die Richtigkeit dieser Aussage wegen ihrer bisherigen Unbekanntschaft mit derselben zu bezweifeln, hatten sie keinen Grund, da sie so wenig, als die orthodoxe Kirche, schon im Besitze eines abgeschlossenen, keiner Erweiterung fähigen Kanon waren. Entsprach doch dieses Evangelium dem, was sie von einer apostolischen Schrift erwarten und wünschen mussten, weit besser, liess es sich doch ungleich leichter für ihr eigenes System verwenden, als diejenigen, deren sie sich bisher allein bedient hatten; wie konnte da ihnen, die nun einmal durchaus keinen historischen, sondern nur einen dogmatischen Maasstab für die Kritik hatten, ein Zweifel an

seiner Aechtheit aufsteigen? Wurde es aber einmal von ihnen angenommen, so ist es nicht blos nicht zu verwundern, sondern es lag in der Natur der Sache, dass sie dasselbe möglichst schnell, und schneller, als die Katholiker, für sich zu verwenden suchten; diese fanden auch in den älteren Evangelien vollständiger, was sie suchten und brauchten, den Valentinianern gab das Johanneische so viele neue Stützen, dass sie sich stärker, als jene, zu seiner Ausbeutung hingetrieben finden mussten. Wenn es daher Bleek unerklärlich findet, dass eine so junge Schrift schon in diesem Umfang von ihnen benützt und selbst commentirt worden sein sollte, so ist diess vielmehr eine unter den Verhältnissen und auf dem Standpunkt jener Zeit höchst natürliche Erscheinung, wogegen bei der gewöhnlichen Ansicht die Thatsache völlig unbegreiflich ist, dass es häretische Schriftsteller um's Jahr 170 sind, bei denen wir die ersten sicheren Spuren vom Dasein und Gebrauch unseres Evangeliums antreffen, wenn ebendasselbe als der bedeutendste und ächteste Bericht über das Leben und die Lehre Christi schon 80 bis 90 Jahre lang in den Händen der Kirche war. Der „Unsinn" vollends, dass das Evangelium und der Commentar des Herakleon über dasselbe bei unserer Ansicht „gleichzeitig erschienen sein müssten", kommt ebenso, wie dieses *Epitheton ornans* selbst, ausschliesslich auf Bleek's Rechnung; will dieser S. 635 f. meiner Abhandlung nachsehen, so wird er sich überzeugen, dass Herakleons Commentar von mir nicht gleichzeitig mit dem Evangelium, sondern etwa 20 Jahre später gesetzt wird, und dass sich diese Annahme auf die chronologischen Angaben des Irenäus gründet [1]); warum aber um diese Zeit kein solcher Commentar geschrieben worden sein könnte, lässt sich im Geringsten nicht absehen.

---

1) Auch alle sonstigen Angaben der Alten verweisen übrigens Herakleon und Ptolemäus in eine jüngere Generation der Valentinianischen Schule; jener soll den Markus und Colorbasus, dieser den Secundus und Epiphanes zu Lehrern gehabt haben; als unmittelbare Schüler Valentins werden sie nirgends mit Bestimmtheit bezeichnet; auch Orig. in Jo. T. 2 nennt Herakleon nur *τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον γνώριμον*. S. Massuet Proll. in Iren. S. XLVIII. LII. § 83. 93.

Auf meine Bemerkungen über das Verhältniss Marcions zu unserem Evangelium wird von Bleek erwiedert (S. 279): „Um den Marcion als einen unwillkommenen Zeugen für das Dasein und die frühere Anerkennung, wie unserer kanonischen Evangelien überhaupt, so namentlich des Johanneischen zu beseitigen, will Zeller uns glauben machen, dass in der Stelle des Tert. adv. Marc. IV, 3 [1]) die *Evangelia quae propria et sub apostolorum nomine eduntur*, auch von den apokryphischen Evangelien des Thomas, Matthias, Bartholomäus, der zwölf Apostel, oder auch nur von den judenchristlichen Evangelien überhaupt gemeint sein könnten, ohne zu bedenken, dass es Worte Tertullians sind, der solche apokryphische Evangelien auf keine Weise so würde bezeichnet haben, der aber auf der andern Seite, da er die eigenen ausdrücklichen Aussagen des Marcion vor sich hatte (l. l. u. ib. c. 4. de carne Christi c. 2), wohl wissen musste, welche Evangelien es waren, die Marcion zurückwies. Ist das Unbefangenheit der Auslegung und geschichtlichen Forschung?“ Hier hat sich jedoch mein Gegner für's Erste eine Auslassung in seinem Bericht erlaubt, durch welche der Sinn meiner Bemerkung wesentlich entstellt wird. Ich bemerke a. a. O. zu der Stelle des Tert.: „dass jedoch unter diesen Evangelien gerade unser Matthäus und Johannes zu verstehen sei, wäre eine willkührliche Voraussetzung; auch die verschiedenen Versionen des alten Ebräerevangeliums trugen die Namen von Aposteln, wie Matthäus und Petrus; Origenes und Hieronymus [2]) erwähnen Evangelien des Thomas, des Matthias, des Bartholomäus, der zwölf Apostel. Marcion kann ebensogut eines oder einige von diesen, als unsere zwei apostolische Evangelien angegriffen haben“ u. s. w. — Bleek, um mir eine Absurdität zuschieben zu können, lässt aus meiner Aufzählung gerade diejenigen Schriften weg, welche auch Tertullian als apostolisch bezeichnen konnte, die Evangelien des Matthäus und des Petrus; dieses leztere nämlich glaubte Tert., wie die meisten Kirchenväter, in unserem Markus zu

1) *Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas ... conniititur ad destruendum statum eorum evangelicorum, quae propria et sub apostolorum nomine circumferuntur.*

2) Auch Euseb. III, 25, 5.

besitzen [1]). Indessen will ich darauf weiter kein Gewicht legen. Dass Tertullian bei den *evangelia quae sub apostolorum nomine eduntur* an unsern Matthäus und Johannes, vielleicht auch an Markus gedacht hat, ist mir schon wegen der Stelle adv. Marc. IV, 5 unzweifelhaft, und lässt sich zum Voraus gar nicht anders erwarten. Folgt aber daraus nur im Geringsten, dass auch Marcion — und nur auf diesen bezog sich meine Aeusserung ganz ausdrücklich — gleichfalls keine anderen gemeint hat? „Tert. musste wissen, welche Evangelien Marcion zurückwies." Woher weiss doch Bleek, dass er das wissen musste? Gesetzt er habe bei Marcion eine allgemeine Aeusserung gegen die Evangelien der palästinensischen Apostel gefunden, ob nun diese auf die zu seiner Zeit erweislich vorhandenen [2]), den Namen des Matthäus und des Markus oder Petrus tragenden Evangelienschriften, oder auf andere gehen mochte, konnte der Kirchenvater, dem die Ursprünglichkeit unserer vier kanonischen Evangelien als erste und letzte Voraussetzung feststeht, eine solche Aeusserung auf etwas Anderes, als auf eben diese, und namentlich unsern Matthäus und Johannes beziehen? Und wäre auch von Marcion selbst die entgegengesetzte Deutung viel näher gelegt gewesen, als diess allem Anscheine nach der Fall war, so können wir doch überzeugt sein, dass Tert. nur diese gewählt hätte — so lange wenigstens, als von Tertullians Unbefangenheit und Glaubwürdigkeit keine besseren Beweise, als diejenigen vorhanden sind, welche allenthalben in seinen Schriften, besonders seinen Streitschriften, zu Tage liegen. Bleek kennt diese Data gewiss so gut, wie ich; nichtsdestoweniger schenkt er diesem Gewährsmann, einem von den unzuverlässigsten, kritiklosesten und leidenschaftlichsten, die wir kennen, ein so unbedingtes Vertrauen, dass er gegen seine eigenen Folgerungen so wenig, als gegen seine Aussagen über das, was er gesehen hat; den mindesten Zweifel gestatten will. Ich denke, in diesem Fall wäre es eher an mir zu fragen: „Ist das Unbefangenheit der Auslegung und geschichtlichen Forschung?"

---

1) Adv. Marc. 4, 5: *Marcus quod edidit evangelium, Petri affirmatur, cujus interpres Marcus.*

2) Eus. III, 39.

Hinsichtlich der Bekanntschaft des Tatian und Theophilus mit unserem Evangelium bin ich mit Bleek einverstanden, und dass es nicht blos dieser, sondern auch jener ohne Zweifel eben dem Verfasser zuschrieb, dem es sich selbst heilegt, will ich gleichfalls nicht läugnen; auch was er über die Evangelienharmonieen dieser beiden Männer sagt, könnte ich zugeben, ohne doch darum auch die Folgerung (S. 82 f. 205) anzuerkennen, dass die Schriften, welche in diese Sammlungen aufgenommen wurden, ein ausschliessliches Ansehen in der Kirche hatten, und dass dieses nicht hätte der Fall sein können, wenn sie in ihr nicht seit geraumer Zeit als ächt anerkannt waren. Was aus dem Dasein jener Evangelienharmonieen folgt, ist selbst dann, wenn die gewöhnliche Annahme über ihre Beschaffenheit richtig ist, doch immer zunächst nur, dass die Verfasser derselben die von ihnen gesammelten oder benützten Evangelien vorzugsweise als die ächten und apostolischen betrachteten; dass sie hierin mit den kirchlichen Kreisen, denen sie angehören, übereinstimmten, ist wahrscheinlich, aber bereits nicht mehr mit voller Sicherheit zu erweisen; dass dieses Urtheil auch das „der Kirche", d. h. der Gesammtkirche gewesen sei, folgt nicht einmal aus dem Vorgang des „vielgereisten" Tatian, da auch ein solcher von der Ansicht des grösseren oder geringeren Theils abweichen konnte; noch weniger, dass die Kirche jenen Schriften ausschliessliches Ansehen einräumte, wie denn diese Behauptung schon durch das Beispiel des Ebräerevangeliums unwidersprechlich widerlegt wird [1]); soll gar eine solche kirchliche Anerkennung unmöglich sein, wenn nicht die Schriften, denen sie zu Theil wird, schon seit geraumer Zeit anerkannt sind, so würde folgen, dass jede kirchliche Anerkennung schon eine frühere voraussetze, d. h. dass überhaupt keine von der Kirche anerkannte Schrift unächt sein könne. Sobald man diess nicht behaupten will, wird man auch zugeben müssen, dass die allgemeinere kirchliche Anerkennung etwaiger unächter Schriften zu irgend einer Zeit angefangen haben müsse, und warum diess nun nicht eben die Zeit soll sein können, aus der uns die ersten Zeugnisse vom Dasein dieser Schriften überliefert sind, lässt sich im Geringsten nicht absehen.

1) S. Schwegler, Nachapost. Zeitalter I, 203 ff.

Um ein Beträchtliches später, als die Schriften der genannten Männer, erst in die letzten Jahre des zweiten Jahrhunderts, fällt der Brief des Polykrates an Viktor bei Euseb. V, 24, dessen Zeugniss für das vierte Evangelium Bleek (S. 195. 206) grosse Wichtigkeit beilegt. Mir scheint es in keinem Fall diese Bedeutung zu haben, da es nicht allein von der angeblichen Abfassungszeit des Evangeliums um mehr als ein Jahrhundert, sondern auch von dem Zeitpunkt, in den wir seine Entstehung setzen, um mehr als eine Generation entfernt, und über seine traditionelle Begründung gar nichts bekannt ist. Mit Recht ist jedoch auch das Dasein dieses Zeugnisses bezweifelt worden [1]). Treffen auch die Worte des Polykrates: *Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*, mit denen des Anhangs zum Evangelium c. 21, 20: *τὸν μαθητήν, . . ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ* und c. 13, 25: *ἐπιπεσὼν δὲ ἐκεῖνος ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ* sehr genau zusammen, so lässt sich doch immer noch fragen, ob sie gerade diesen Stellen, und nicht vielmehr der gemeinsamen kirchlichen Ueberlieferung entnommen sind, aus der sie in diesem Fall auch der Evangelist geschöpft hätte. Dass sich Prädikate, wie die von Polykrates dem Johannes ertheilten, als stehende Züge, auch in den Worten fast unverändert, in der Ueberlieferung erhalten konnten, wird sich nicht bestreiten lassen: *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών* könnte in ähnlicher Weise eine regelmässige ehrende Bezeichnung für Johannes gewesen sein, wie *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* und *ὁ δίκαιος* für Jakobus [2]), und erst aus dieser schon von ihm vorgefundenen Bezeichnung der Evangelist die Erzählung c. 13, 23 ff. gebildet haben. Insofern ist es nicht einmal sicher, ob sich Polykrates in den angegebenen Worten auf unser Evangelium bezieht. Um so auffallender ist es, dass von diesem Evangelium gerade da gänzlich geschwiegen wird, wo

1) Von Baur in diesen Jahrbb. III, 687 f.

2) Es verdient bemerkt zu werden, dass auch Iren. III, 1, 1 (bei Eus. V, 8, 1) mit derselben Abweichung von Joh. 13, 35 wie Polykrates und der Verfasser von Joh. 21 sagt: *Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητὴς ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών.* Woher diese Gleichmässigkeit der Abweichung vom ursprünglichen Ausdruck des Evangelisten, wenn das fragliche Prädikat des Apostels nur aus dem Evangelium geflossen ist?

man eine Berufung auf seine Auktorität am Ehesten erwarten könnte, in den Verhandlungen über den Tag der christlichen Osterfeier. Sowohl Polykarp als Polykrates berufen sich für ihre Festsitte auf den Vorgang des Apostels; dieser ist ihnen das Fundament ihrer ganzen Beweisführung; die Gegner halten ihnen — nicht die anderslautenden Erklärungen des Evangeliums, durch welche sich die ganze Instanz der Kleinasiaten vernichten liess, sondern nur die Praxis und Ueberlieferung ihrer Apostel, des Petrus und Paulus entgegen. Ueber die ursprüngliche Einsetzung Christi wird gestritten, aber statt der apostolischen Berichte über diesen Vorgang beruft man sich auf die kirchliche Tradition, statt der in der Kirche anerkannten Schriften auf die in Rom und Ephesus gezeigten Gräber der Apostel. Ist diess denkbar, wenn jene Schriften schon ein volles Jahrhundert in der Kirche vorhanden und längst im allgemeinen Gebrauch waren? Was sonst über Bleek's Darstellung der Passahstreitigkeiten zu sagen wäre, ist von Baur hinreichend auseinandergesetzt worden.

Ungleich grössere Bedeutung als jenes unsichere Zeugniss des Polykrates hat jedenfalls das seines Zeitgenossen Irenäus schon desshalb, weil es nicht ebenso, wie jenes, erst durch Vermuthung zu erweisen, sondern bestimmt und wiederholt ausgesprochen ist. Die Frage wird nur sein, ob es auf einer sicheren Ueberlieferung beruht, oder nicht. Für das Erstere beruft sich auch Bleek (S. 206) auf „das frühere Verhältniss des Irenäus zur kleinasiatischen Kirche und namentlich zum Polykarp." Die Unsicherheit dieses Grundes ist jedoch schon längst bemerkt worden. Für's Erste nämlich sagt uns Irenäus nirgends auch nur mit einem Worte, dass er das Evangelium von Polykarp, oder sonst einem Schüler des Johannes erhalten habe; er beruft sich auf diese Männer wohl für die Tradition über die Person des Apostels, für die Ueberlieferung apokryphischer Reden Christi durch denselben, für die Deutung einer Stelle in der Apokalypse, nirgends aber für das Evangelium [1]). Man kann hieraus allerdings nicht schon positiv schliessen, dass er das letztere nicht von ihnen erhalten habe, um so mehr aber negativ, dass wir nicht wissen, woher er es erhalten hat. Sodann macht man sich aber auch immer

1) Denn dass auch die Stelle V, 36 kein solches Zeugniss enthält, habe ich auch schon im IV. Bd. dieser Jahrbb. S. 594 f. gezeigt.

noch vom Verhältniss des Irenäus zu Polykarp und der kleinasiatischen Kirche falsche Begriffe. Hören wir ihn selbst [1]), so erfahren wir nur, dass er in früher Jugend (ἐν τῇ πρώτῃ ἡλικίᾳ, d. h. als Knabe, oder höchstens: bei angehendem Jünglingsalter; im Brief an Florinus heisst es: παῖς ὢν ἔτι) in Kleinasien bei Polykarp gewesen war, und dass ihm aus jener Zeit eine lebhafte Erinnerung theils an das Aeussere dieses Kirchenhauptes, seine Gestalt, seinen Gang, den Ort, wo er zu sitzen pflegte, theils auch an einzelne Reden desselben, und namentlich an seine Mittheilungen aus der apostolischen Tradition über die Geschichte Christi geblieben war. Diess berechtigt uns aber durchaus nicht zu der Annahme eines so nahen Verhältnisses zwischen Irenäus und Polykarp, dass jener ein Evangelium des Johannes nicht angenommen haben könnte, wenn es ihm nicht von diesem bezeugt war. Ebenso muss sich seine unmittelbare Verbindung mit der kleinasiatischen Kirche auf jene Knabenjahre beschränkt haben, denn da Polykarp noch bis zum Jahr 169 in Ephesus wirkte, so ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Erinnerungen des Irenäus an ihn nicht über die πρώτη ἡλικία hinausgiengen, wenn er nicht in diesem Lebensalter Kleinasien verlassen hätte. Wie wenig ihn aber diese Jugenderinnerungen vor Irrthümern über den Apostel Johannes und seine Schriften geschützt haben, lässt sich, auch noch abgesehen von der unten zu besprechenden Frage über die Apokalypse, an mehreren Beispielen darthun. Wenn wenigstens Irenäus III, 11, 1 f. behauptet, dass Johannes sein Evangelium geschrieben habe, um gegen Cerinth und die Nikolaiten, aber auch gegen die spätere Gnosis des Marcion und der Valentinianer die Einheit des höchsten Gottes und des Weltschöpfers darzuthun, so stützt sich diess gewiss auf keine authentische Ueberlieferung, und ebensowenig die Angabe desselben Kirchenvaters II, 22, 4 f., dass Jesus bei seinem öffentlichen Auftreten zwischen 40 und 50 Jahre alt gewesen sei [2]), wiewohl er sich für diese Angabe ausser

1) In dem Brief an Florinus, aus dem Eus. V, 20, 2 f. ein Fragment erhalten hat, und c. haer. III, 3, 4 (auch b. Eus. IV, 14, 1).

2) Zwar bestreitet Credner, Einl. in's N. T. I, 215, dass Iren. die Presbytern dieses sagen lasse, und will als Aussage der letztern nur die Behauptung gelten lassen: *Jesum aetatem seniorem ha-*

dem Ev. Joh. 8, 56 auch auf das Zeugniss der Alten beruft, *οἳ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες μαρτυροῦσι, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην.* Nicht minder bestimmt lauten aber auch die Aussagen des Irenäus V, 33, 3 f. hinsichtlich des bekannten fabelhaften Ausspruchs Christi über die Weinstöcke im Paradies [1]), eines Ausspruchs, den wenigstens von den Vertheidigern des vierten Evangeliums keiner auf die wirkliche Mittheilung des Apostels zurückzuführen geneigt sein wird: ***Presbyteri meminerunt***, sagt Iren., ***qui Joannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo*** u. s. w. ***Hoc autem et Papias, Joannis auditor per scripturam testimonium perhibet in quarto librorum suorum.*** Er beruft sich also für diesen Ausspruch auf die doppelte Ueberlieferung, sowohl die der Aelteren, welche denselben persönlich von Johannes gehört haben, als auch die schriftliche des Papias. Man wird zugeben müssen, dass seine Nachweisungen über den Ursprung des Johannesevangeliums nicht halb so genau sind,

---

*buisse*, was sich ursprünglich auf das unter den Juden zum Lehramt erforderliche Alter beziehen, und nur missverständlich von Iren. anders gedeutet worden sein soll. Allein wenn dieser sagt: *Quia autem triginta annorum aetas prima indolis est juvenis et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur; a quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem; quum habens Dominus noster docebat, sicut Evangelium et omnes Seniores testantur, qui in Asia apud Joannem discipulum Domini convenerunt, id ipsum tradidisse eis Joannem... Quidam autem eorum non solum Joannem sed et alios apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt, et testantur de hujusmodi relatione* — so ist zwar nicht blos möglich, sondern auch wahrscheinlich, dass jene Aelteren in der Wirklichkeit nur jene unbestimmte Aussage gethan haben, die Credner annimmt, eben so unläugbar ist aber, dass ihnen Iren. die bestimmtere, dass Jesus 40—50 Jahre alt gewesen sei, unterschiebt, indem er von seiner Voraussetzung über die *aetas senior* aus zwischen beidem nicht unterscheidet. In ähnlicher Weise, durch Verwechslung der subjectiven Auffassung und Auslegung des Ueberlieferten mit diesem selbst, ist wohl manche falsche Angabe der Art entstanden.

1) M. s. darüber diese Jahrbb. I, 202.

denn während er bei diesem seiner Gewährsmänner nirgends auch nur im Geringsten Erwähnung thut, werden dieselben hier mit aller Bestimmtheit und selbst mit Namen aufgeführt. Nichtsdestoweniger hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass er jenen angeblichen Ausspruch Christi nicht von mehreren Schülern des Johannes, wie er sich den Anschein giebt, sondern nur von Papias erhalten hat, und ob dieser den Apostel noch persönlich gekannt, jedenfalls aber, ob er die fragliche Mittheilung von ihm selbst erhalten hat, ist sehr zu bezweifeln. Irenäus hat Allem nach die traditionelle Vermittlung, die er für sich geltend macht, zum grösseren Theile selbst erst erfunden, indem er seine eigenen unsicheren Voraussetzungen und Folgerungen mit geschichtlichen Thatsachen verwechselte. Wenn aber das geschieht am grünen Holz, was soll am dürren werden? wenn die Angaben des Kirchenvaters selbst da nicht zuverlässiger sind, wo er uns seine Gewährsmänner nennt, wie können wir ihm trauen, wo er sie nicht nennt?

Als einen Beleg für den Mangel an historischem Sinn bei Irenäus hatte Baur auch die Art angeführt, wie dieser (III, 11, 8) den Häretikern gegenüber die ausschliessliche Geltung seiner vier Evangelien aus der Analogie derselben mit den vier Himmelsgegenden, den vier Hauptwinden, den vier Gesichtern der Cherubim und den vier Offenbarungsperioden beweist. Nach Bleek (S. 206) soll aus dieser Beweisführung „vielmehr das erhellen, wie fest damals im Bewusstsein der Kirche die Kanonicität gerade unserer Evangelien stand, indem, wenn die Kirche z. B. nur drei Evangelien kanonisch anerkannt hätte, der Kirchenvater gewiss nicht würde in Verlegenheit gewesen sein, die Nothwendigkeit der Dreizahl durch ähnliche Analogieen zu erweisen.“ Das Letztere ist mir auch unzweifelhaft; nur um so deutlicher ist ja dann aber, dass es keine historischen, sondern dogmatische Gründe sind, welche das Urtheil des Irenäus bestimmen. Wer sich die Aufgabe eines geschichtlichen Beweises auch nur im Groben klar gemacht hat, dem kann es nicht einfallen, eine Frage, wie die nach dem Ursprung der Evangelien, durch solche Gründe entscheiden zu wollen, wie dieser Kirchenvater; die Art seiner Beweisführung zeigt augenscheinlich, dass er gar kein Bewusstsein davon hat, um was es sich hier eigentlich handelt. Dass es sich mit der Kirche der ersten Jahrhunderte überhaupt nicht anders verhielt,

ist sowohl von Schwegler [1]), als von mir selbst [2]), wie ich glaube zur Genüge gezeigt worden.

Es wird diess auch von der Mehrzahl der heutigen Kritiker bei einer Frage, die mit der vorliegenden in nahem Zusammenhang steht, der über den Ursprung der Apokalypse, thatsächlich anerkannt. Die meisten derselben geben zu, dass diese Schrift unmöglich den gleichen Verfasser haben könne, wie das Evangelium, und auch Bleek hält an dieser Ueberzeugung fortwährend fest [3]), nur schliesst man daraus, statt mit uns auf die Unächtheit des Evangeliums, vielmehr allgemein auf die der Apokalypse. Aber die Tradition wenigstens giebt hiezu entfernt kein Recht. Um nichts davon zu sagen, dass die erweislich älteste Ueberlieferung über den Apostel Johannes ein Bild von ihm giebt, welches dem Apokalyptiker ungleich ähnlicher sieht, als dem Evangelisten, so ist auch die traditionelle Bezeugung der Apokalypse selbst weit stärker und älter, als die des Evangeliums. Fast alle Gewährsmänner für dieses zeugen auch für die Apokalypse, ausser ihnen aber noch eine Reihe Anderer, deren Auktorität man vergeblich für das Evangelium zu gewinnen sucht: Papias und Theophilus [4]) haben sie gebraucht, Justin und Apollonius nennen sie ein

---

1) Nachapost. Zeitalter I, 46–58. 74 ff.

2) Theol. Jahrbb. IV, 640 ff.

3) Anders Grimm J. L. Z. a. a. O. S. 984, der die Identität des Verfassers von Evangelium und Apokalypse mit der Bemerkung retten zu können meint: die Geistesrichtung des Apostels könnte in Folge der Vereitlung seiner apokalyptischen Erwartungen durch die Zerstörung Jerusalems einen freiern und geistigern Umschwung genommen haben, und auch seine Sprache habe sich, da dieselbe eine vom Apostel angelernte war, je nach der Verschiedenheit der Zeit und der Lebensverhältnisse verschieden gestalten können (d. h. da Johannes nicht die Uebung des geborenen Griechen im Griechischen besass, habe ihm eine freie Herrschaft über ganz verschiedene Style in dieser Sprache um so leichter werden müssen). Wie wenig Grimm selbst dieser Bemerkung vertraut, zeigt am Besten sein Zusatz: immer bleibe ja noch die Möglichkeit einer sprachlichen Ueberarbeitung von Ev. und 1. Joh. durch einen Dritten, d. h. die Möglichkeit ihrer Unächtheit übrig, denn wer diese Schriften stylisirt hat, der hat sie ganz gewiss gewiss auch producirt.

4) Vielleicht auch Pseudo-Ignatius; vgl. Eph. c. 15, Schl. *καὶ αὐτὸς*

Werk des Apostels, Melito hat *περὶ ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* geschrieben, Irenäus citirt sie nicht blos selbst wiederholt als apostolisch, sondern er kennt auch Aeusserungen über sie von persönlichen Bekannten des Johannes, und berichtet von einer Verschiedenheit der Lesarten zwischen älteren und jüngeren Manuscripten, die Montanisten haben sich, wie es scheint schon frühe, auf sie berufen [1]), von Marcion wird wenigstens mit grösserer Bestimmtheit, als hinsichtlich des Evangeliums, bezeugt [2]), dass er sie verworfen, also doch gekannt habe [3]). Kommt nun dazu noch, dass wir aus der Apokalypse selbst die Zeit ihrer Abfassung mit vollkommener Sicherheit nachweisen können, ebendesshalb aber auch der Angabe ihres Verfassers, der sich Johannes nennt, und den Anspruch einer hohen Auktorität in der kleinasiatischen Kirche macht, Glauben zu schenken allen Grund haben, so sollte man meinen, das Bedenken, welches von hier aus gegen die Authentie des Evangeliums sich erhebt, sollte nicht so leicht beseitigt werden, und wer der kirchlichen Ueberlieferung in Betreff der Apokalypse keinen Glauben schenkt, der hätte noch weniger das Recht, sich auf die viel schlechtere zu Gunsten des Evangeliums zu verlassen. Wie ungleich aber bei diesen beiden Fragen das Maass und Gewicht der Kritik ist, können wir auch wieder an Bleek sehen. Die Aussagen des Irenäus für das Evangelium z. B. sollen schon wegen seiner Verbindung mit der kleinasiatischen Kirche unwidersprechlich sein; dem Zeugniss desselben Mannes für die Apokalypse kommt nicht blos dieser Umstand nicht zu Gute, sondern selbst die ausdrückliche Berufung auf persönliche Bekannte des Apostels hilft ihm nichts: „Irenäus wusste von gewissen älteren Personen, welche sich über die Zahl 666 geäussert hatten; er wusste

---

*ἡ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν* mit Apoc. 21, 3: *καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται θεὸς αὐτῶν.*

1) Diess erhellt aus Eus. V, 18, 7. Die übrigen Belege für die obigen Angaben s. bei Lücke Einl. in die Offb. Joh. S. 261 ff. und in diesen Jahrbb. I, 646 ff 695 ff.

2) Tert. adv. Marc. IV, 52 vgl. dazu diese Jahrbb. IV, 629 f.

3) Es ist daher ganz falsch, dass sich Evangelium und Apokalypse, von Justins Zeugniss abgesehen, in Bezug auf äussere Anerkennung so ziemlich gleichstehen, wie Grimm a. a. O. S. 982 behauptet.

auch, dass diese Personen den Apostel Johannes noch gesehen hatten;" aber er sagt ja nicht, dass gerade dieselben ihm den apostolischen Ursprung der Offenbarung bezeugt haben (S. 198). Oder könnten sich auch diese selbst geirrt haben: „es ist sehr wohl möglich, dass Personen, welche in ihrer frühesten Jugend oder Kindheit den Apostel Johannes gesehen hatten, ihn für den Johannes der Apokalypse können gehalten haben, wenn er es auch nicht war." Es versteht sich von selbst, dass ich gegen diese Zweifel an sich nichts einzuwenden habe; nur sollte man erwarten, dass dann auch die durch weniger bestimmte Zeugen gesicherten Aussagen des Irenäus über das vierte Evangelium derselben Kritik unterworfen würden. So lasse ich mir es auch gerne gefallen, dass (a. a. O.) die unrichtige Angabe des Irenäus über die Abfassungszeit der Apokalypse als ein Beweis seiner mangelhaften Kenntniss von der Entstehung dieser Schrift gebraucht wird; aber warum dann nicht die oben angeführten unglaubhaften Berichte über das Evangelium und den Evangelisten und das gänzliche Schweigen von den näheren Umständen, unter denen jenes entstanden ist, in Betreff desselben noch ein weit stärkeres Vorurtheil gegen die Zuverlässigkeit dieses Gewährsmanns begründen sollten, sehe ich nicht ein. Werden seine Aussagen im einen Fall auf die strengste Goldwage der Kritik gelegt, so darf ihm auch im andern mit keinem minder genauen Maasse gemessen werden.

Um die Selbstaussagen des Apokalyptikers und die ihm günstige Tradition unter Voraussetzung seiner Verschiedenheit vom Apostel zu erklären, nimmt auch Bleek zum Presbyter Johannes seine Zuflucht; dieser soll noch vor des Apostels Ankunft in Ephesus die Offenbarung verfasst haben, und dann von den Späteren mit dem Apostel verwechselt worden sein (S. 190 ff.). Diese Annahme ist jedoch höchst unwahrscheinlich; weder die Tradition über den Presbyter Johannes, noch die über den Verfasser der Apokalypse ist mit ihr vereinbar. Hat der Presbyter die Offenbarung geschrieben, so muss er ein Mann von höchst bedeutendem, fast apostolischem Ansehen in der kleinasiatischen Kirche gewesen sein. Wie kommt es dann aber, dass er in der Ueberlieferung dieser Kirche so gänzlich zurückgetreten ist, und in einem Zeitraum von zwei Jahrhunderten eine beiläufige Erwähnung bei Papias die einzige Kunde von seinem Dasein giebt? Polykrates zählt in seinem Schreiben an Viktor (Eus.

V, 24) die Lichter der kleinasiatischen Kirche auf; er legt in dieser Aufzählung einen besonderen Werth auf die prophetische Gabe, das *πολιτεύεσθαι ἐν πνεύματι ἁγίῳ*; sollte wohl der Ephesinische Bischof den Ephesinischen Presbyter, wenn er ihn wirklich als diesen bedeutenden Mann kannte, übergangen, sollte der Verehrer der Weissagung von dem grössten unter den christlichen Propheten geschwiegen, und dafür nicht blos einen Melito und die Töchter des Philippus, sondern auch einen Thraseas und Sagaris und Papirius, sonst ganz unbekannte Namen, genannt haben? Auch in der montanistischen Aufzählung der früheren Propheten (bei Eus. IV, 17) geschieht des Presbyters Johannes keine Erwähnung; ebensowenig haben wir sonst, ausser Papias und dem späten Dionysius von Alexandrien (Eus. VII, 25, 6) eine Spur von ihm, was beim Verfasser der Offenbarung jedenfalls eine sehr auffallende Erscheinung wäre. Noch weit auffallender wäre aber allerdings, dass auch aus der Tradition über die Apokalypse der Name des Presbyters gänzlich verschwunden und der des Apostels durchaus an seine Stelle getreten sein sollte. Nicht ein einziger von den Zeugen, die wir abhören können, nennt jenen; auch Dionys und Euseb wissen von keiner Ueberlieferung in diesem Sinne, sondern geben ihre Ansicht ausdrücklich nur als Vermuthung; gleich unwahrscheinlich ist es, dass Cajus und den Alogern die Apokalypse unter einem anderen Namen, als dem des Apostels, zukam; denn eben weil sie dieselbe nicht für apostolisch halten konnten, erklärten sie sie für das Machwerk eines durch seinen Chiliasmus bekannten Häretikers [1]). Vielmehr stimmen Alle, ohne Ausnahme, welche den Verfasser der Apokalypse näher bezeichnen, in ihrer Zurückführung auf den Apostel überein, und auch wo nur *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* ohne weiteren Beisatz steht, dürfen wir voraussetzen, dass dieser gemeint sei, da beim Fehlen jeder näheren Bestimmung nur an den Johannes *κατ' ἐξοχήν*, den Apostel, gedacht werden kann, wie denn Melito z. B. hierüber gewiss keine andere Ansicht gehabt hat, als Ju-

1) Cajus bei Eus. III, 28, 1: *Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων, ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος.* Dionys ebend. VII, 25, 1 (über die früheren Bestreiter der Apok.) *Ἰωάννου γάρ οὐκ εἶναι λέγουσιν .. καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινα ... τοῦτον γεγονέναι ποιητὴν τοῦ γράμματος.*

stin vor ihm und Apollonius nach ihm; es ist mit Einem Wort in der ganzen Ueberlieferung nirgends von dem Presbyter, sondern ausschliesslich nur von dem Apostel die Rede. Diess wäre doch gewiss völlig unerklärlich, wenn die Offenbarung noch vor der Ankunft des Letztern in Kleinasien hier als das Werk eines Mannes bekannt war, der an Bedeutung keinem, ausser dem Apostel, nachstehend, diesen noch überlebt hat. Gerade wenn zwei gleichnamige Männer von bedeutender kirchlicher Stellung gleichzeitig in Ephesus wirkten, und von beiden Schriften verschiedener Art im Umlauf waren, so hätten, sollte man glauben, nicht blos diese Männer selbst, sondern auch ihre Schriften, durch verschiedene Prädikate unterschieden werden müssen, ja es hätte eben der verschiedene Charakter ihrer schriftstellerischen Thätigkeit auch zur Unterscheidung der Personen dienen können. Und diese werden allerdings unterschieden; des Presbyters geschieht nie ohne diesen ihn vom gleichnamigen Apostel unterscheidenden Beinamen Erwähnung; und nichtsdestoweniger sollte hinsichtlich ihrer Schriften eine so seltsame Verwirrung herrschen, dass nicht blos das voraussetzliche Werk des Einen — des Presbyters — in allen uns erhaltenen Ueberlieferungen ausnahmslos dem Andern — dem Apostel — beigelegt, sondern dass auch über die Lehre des Letztern von den ältesten Zeugen [1]) Dinge berichtet würden, welche durchaus nur beim Apokalyptiker zu begreifen sind?

Ich hoffe durch die vorstehenden Erörterungen die Behauptung, dass sich für das Dasein und den Johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums bis gegen das Jahr 170 hin kein sicheres Zeugniss aufweisen lasse, dass demselben vielmehr in der Ueberlieferung dieser Periode ausser dem Auffallenden, was diese Erscheinung an und für sich hat, namentlich an dem Schweigen des Papias und Justin und der Tradition über die Apokalypse sehr starke Gründe entgegenstehen, gegen die neuesten Einwürfe hinreichend gerechtfertigt zu haben. Ehe nun aber die weitere Untersuchung über den Ursprung dieser Schrift den inneren Gründen und der historischen Combination über-

1) Iren. V, 33, 3 f. Um die Probe zu machen, frage man sich nur, ob wohl Johannes, falls diese Ueberlieferung wirklich von ihm herrührt, in einem evangelischen Bericht über das letzte Mahl Jesu die Worte Matth. 26, 29 par. übergangen haben würde.

lassen werden kann, muss erst die Frage erledigt werden, ob nicht selbst eine so unvollständige Ueberlieferung, wie die vorligende, theils den Zweifel an ihrer Aechtheit überhaupt, theils wenigstens die Ansicht ausschliesst, welche sie erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts unter dem Namen des Apostels verfasst sein lässt. Das Erstere liesse sich jedoch nur von der Voraussetzung aus behaupten, dass die Kirche überhaupt kritisch unfehlbar sei — eine Behauptung, die wir hier, Herrn Dr. Bleek gegenüber, nicht zu widerlegen brauchen. Scheinbarer lautet das Andere Wenn das Evangelium erst um die angegebene Zeit, und in theilweise polemischer Beziehung auf die verschiedenen Richtungen und Ansichten dieser Zeit verfasst ist, so wäre, könnte man glauben, weder eine so allgemeine, noch eine so schnelle Anerkennung desselben möglich gewesen. Auf diesen Einwurf wird auch von Bleek grosses Gewicht gelegt. Dass das Evangelium sowohl bei den Valentinianern als bei ihren Gegnern in der rechtgläubigen Kirche, sowohl bei den Montanisten als bei der entgegenstehenden Parthei, sowohl bei den Anhängern der orientalischen als der occidentaltschen Festfeier alsbald den gleichen Eingang und Beifall gefunden haben sollte, erscheint ihm so unglaublich, dass er dieses Buch, wenn es in der von uns vorausgesetzten Weise entstanden wäre, in seiner Beschaffenheit und seinem Erfolge ein Wunderwark nennen müsste, dessen Annahme zum Mindesten keinen geringeren Grad von Glauben erfordern würde, als alle Wunder, welche es uns berichtet (S. 219, vgl. S. 213. 223. 276). Indessen dürfte sich doch dieses Wunder bei näherer Betrachtung natürlich erklären lassen. Träte das Evangelium mit einer schroffen Polemik gegen die abweichenden Richtungen seiner Zeit auf, bekämpfte es die verschiedenen Partheien klar und bestimmt, etwa wie die Gnostiker in den Pastoralbriefen und auch in den Johanneischen selbst bekämpft werden, so wäre es allerdings kaum glaublich, dass es von eben diesen Partheien übereinstimmend anerkannt worden sein sollte. Diess ist jedoch nicht seine Weise; sein Zweck ist zunächst nicht die Polemik, sondern die Vermittlung der Gegensätze, welche das kirchliche Leben bewegten, und seine Polemik nur die indirekte, ohne die keine wirkliche Vermittlung möglich ist: der Verfasser bestreitet die ihm entgegenstehenden Richtungen nicht dadurch, dass er sie von seiner Theologie und von der christlichen Gemeinschaft aus-

schliesst, sondern dadurch, dass er sie, als der eigentliche Apostel der Liebe, in dieselbe einschliesst, und ihnen unter der Bedingung, sich durch die ihnen noch fehlenden Elemente ergänzen zu lassen, innerhalb seines Christenthums Anknüpfungspunkte darbietet, wie sie ihnen nicht leicht in einer anderen kirchlichen Schrift geboten wurden. Können wir uns wundern, wenn einem Werke, das so verschiedenartigen Bedürfnissen entsprach, auch der Beifall der entgegengesetztesten Partheien zu Theil geworden ist? wenn sich die Valentinianer noch lieber, als die übrigen von der katholischen Kirche gebrauchten, ein Evangelium gefallen liessen, in dem sie nicht blos manche Einzelheiten ihres Systems, wie mehrere Aeonennamen, sondern auch überhaupt den Geist und das Interesse einer christlichen Gnosis wiederfanden? wenn die Montanisten über der Verheissung vom Paraklet, der die Lehre Christi ergänzen sollte, und der trinitarischen Spekulation des Evangelisten, seiner indirekten Polemik gegen den Chiliasmus und gegen die ganze judaistische Auffassung des Christenthums vergassen? wenn andererseits die Mitglieder der katholishen Kirche den Ausweg gerne ergriffen, den ihnen das Evangelium darbot, um theils unabweislichen und von ihnen selbst getheilten Forderungen der Zeit ihr Recht widerfahren zu lassen, theils die neuen Wahrheiten, deren sich die Häretiker und Schismatiker rühmten, in ihrer reinen und unverfälschten Gestalt in dem ursprünglichen Besitz der Kirche aufzeigen zu können? besonders da dieses Evangelium auch sonst dem, was der Geist der Zeit verlangte, entgegenkam, und namentlich seinem allgemeinsten und tiefsten Bedürfniss, dem der absoluten Selbstanschauung des Christenthums in der Person seines Stifters, mit seiner Christologie auf's Vollständigste Genüge leistete? Und was konnte diesen gewichtigen Empfehlungsgründen gegenüber eine sonst noch so bedeutende Einzelheit, wie die Opposition des Evangeliums gegen die kleinasiatische Passahfeier, selbst für die Anhänger der letzteren ausmachen? Scheint es doch nach Allem, was wir von dem Passahstreit wissen, dass die Entschiedenheit dieser Opposition und die ganze Bedeutung unserer Schrift für die Osterfrage längere Zeit hindurch gar nicht recht bemerkt wurde, oder dass man sich ihrer Anerkennung von Anfang an mit einem von den vielen Kunstgriffen zu entziehen wusste, um welche die Exegese in jener Zeit so wenig

als auch seitdem in der Regel, verlegen gewesen ist. So gut sich Apollinaris auf den Matthäus berufen kann, mochte wohl ein Quartodecimaner den Johannes für sich sprechen lassen; es scheint aber überhaupt, dass in den Verhandlungen über die Passahfeier die exegetische Frage weit weniger zur Sprache kam, als wir nach unserem Standpunkt erwarten sollten. Zudem war aber auch um die Zeit, in welche auch wir die Entstehung des vierten Evangeliums setzen, jener Streit noch nicht zu der Bedeutung gediehen, die er vier oder fünf Jahrzehende später, unter Viktor, erlangt hat. Eine ihnen ungünstige Darstellung dieses Punkts konnte daher selbst für die Kleinasiaten kein Grund sein, ein Evangelium zu verwerfen, das sich sonst von so vielen Seiten empfahl, und dem schon der von ihm behauptete Vorrang des kleinasiatischen Säulenapostels vor allen andern, und besonders vor Petrus, in ihren Augen keinen geringen Werth verleihen musste [1]). Ja gerade für sie war dieser letztere Umstand, bei der in den Passahstreitigkeiten zu Tage kommenden Eifersucht zwischen ihrer und der römischen Kirche von solcher Wichtigkeit, dass sie schon um seinetwillen die materielle Entscheidung der besonderen Frage zu Gunsten der occidentalischen Sitte zu übersehen, oder genauer, dass sie dieselbe ohne Verwerfung des Evangeliums durch Umdeutung zu umgehen geneigt sein mussten.

Aus demselben Verhältniss des Evangeliums zu seiner Zeit begreift es sich, dass es nicht blos fast ohne Widerspruch, sondern auch in verhältnissmässig kurzer Zeit zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist. Man darf sich überhaupt den litterarischen Verkehr der ersten Jahrhunderte nicht so unbedeutend vorstellen, dass es immer langer Zeit bedurft hätte, bis eine Schrift in Umlauf kam. Die ganze Geschichte der ältesten christlichen Litteratur legt dagegen Zeugniss ab. Unter den Bestandtheilen unsers N. T.lichen Kanons unterliegt die schnelle Verbreitung der Paulinischen Briefe keinem Zweifel; will man auch der Baur'schen und Schwegler'schen Kritik dieser Briefe, wornach die ältesten derselben schon sehr frühe nachgeahmt, und die jüngsten sehr schnell in die Sammlung, deren sich Marcion hediente, aufgenommen worden sein müssen, nicht beitreten, so setzt doch

1) Man vgl. über dieses wichtige Moment die treffenden Bemerkungen von Schwegler, Nachapost. Zeit. II, 355 ff.

jedenfalls der Jakobus- und Ebräerbrief die Bekanntschaft mit denselben voraus. Der erste Brief Petri benützt ausser ihnen auch schon jene beiden [1]); dieser selbst soll schon von Papias gebraucht worden sein, (Eus. III, 39, 8) und auch der angebliche römische Klemens [2]) — um Polykarps nicht zu erwähnen — scheint sich auf ihn zu beziehen; man kann so von der Zeit des Paulus bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine Reihe schriftstellerischer Erzeugnisse, bald aus der römischen, bald aus der kleinasiatischen Kirche, aufzeigen, von denen je die späteren auf die früheren Rücksicht nehmen, muss also nothwendig voraussetzen, dass diese Schriften nicht sehr lange gebraucht haben, um bekannt zu werden. Von ausserkanonischen Schriften treffen wir das Evangelium der Ebräer schon um das Ende des ersten Jahrhunderts in den Händen des Cerinth und wohl nicht lange nachher bei dem Verfasser des Jakobusbriefs [3]); dass es überhaupt um diese Zeit schon in allen Theilen der Kirche verbreitet war, wird auch durch die spätern Berichte über seinen Gebrauch und die verschiedenen Bearbeitungen desselben wahrscheinlich. Der angebliche erste Korintherbrief des römischen Klemens (hinsichtlich dessen ich der Ansicht von Schwegler Nachap. Zeit. II, 125 ff. beizutreten nicht umhin kann), obwohl er kaum vor dem zweiten Drittheil des zweiten Jahrhunderts verfasst sein kann, wird doch schon im Polykarpusbriefe nachgeahmt [4]), war dem Hegesippus bekannt (Eus. K. G. IV, 22, 1), wurde zur Zeit des römischen Bischofs Soter, um d. J. 170, in Korinth zu kirchlichen Vorlesungen gebraucht, wird später von Irenäus und A. bezeugt, und von keiner Seite her widersprochen. Die Ignatianischen Briefe, auch sonst in mancher Beziehung ein Gegenstück zum vierten Evangelium, werden gleichfalls im Polykarpusbrief (c. 13), und mit diesem selbst von Irenaeus [5]) angeführt, wiewohl der Brief Polykarps erst nach dem Tode seines angeblichen Verfassers, jene kaum vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben sein können. Die Klementinischen

---

1) Die Belege, wenn auch nicht ganz vollständig, s. bei De Wette Einleitung in's N. T.

2) 1 Kor. 49: *ἀπάγη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* vgl. 1. Ptr. 4, 8. Jak. 5, 20.

3) S. Schwegler a. a. O. I, 204. 209.

4) S. Hefele, Patr. Apost. Proll. S. XXI f.

5) C. Haer. V, 28, 4. III, 3, 4. B. Eus. III, 36, 5. IV, 14, 3.

Recognitionen sind keine zwei Jahrzehende nach ihrer Abfassung dem Origenes bekannt. Das angebliche Wunder der *legio fulminatrix* soll sich i. J. 174 zugetragen haben, und schon um's Jahr 198 beruft sich Tertullian (Apologet. 5) mit grösster Bestimmtheit auf das Schreiben, das auf Grund dieses angeblichen Wunders dem Mark Aurel unterschoben worden ist. Diese und ähnliche Beispiele sollten doch wohl gegen die Voraussetzung, als ob das christliche Alterthum zur Verbreitung seiner Schriften nothwendig einer langen Zeit bedurft hätte, misstrauisch machen. Dass wir ohnedem aus allgemeineren Gründen zu dieser Voraussetzung kein Recht haben, ist auch früher von mir gezeigt worden[1]), und dass in dieser Beziehung zwischen ächten und unterschobenen Schriften kein Unterschied stattfindet, sobald nur die letzteren nicht als solche erkannt werden, liegt am Tage.

Sind aber vielleicht die Verhältnisse, unter denen das vierte Evangelium nach unserer Ansicht in Umlauf kam, von der Art, dass durch sie das Gelingen der Unterschiebung, oder wenigstens ein so schnelles Gelingen in besonderem Maasse erschwert worden wäre? In der Zeit, die wir dieser Schrift anweisen, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, ist von einem neutestamentlichen Kanon und einer geschlossenen Evangeliensammlung erwiesenermassen noch keine Rede, die kirchliche Gleichförmigkeit im Gebrauch der betreffenden Schriften ist noch in ihrem ersten Entstehen, die verschiedenen Landeskirchen beginnen erst ihre Ueberlieferungen und ihre Litteratur auszutauschen, und im Gegensatz gegen die häretischen Lehren und Schriften nach einer von Allen anerkannten Norm der apostolischen Lehre zu suchen. Zugleich ist eben dieses der Zeitpunkt, in welchem der lebhafteste Verkehr zwischen den einzelnen Theilen der Christenheit, und namentlich eine sehr folgenreiche Wechselwirkung zwischen Rom und Kleinasien begann, die Zeit, in welcher Marcion und die Montanisten, wie andere Anhänger reformatorischer Bestrebungen, zum Entscheidungskampfe in den Mittelpunkt der damaligen Welt eilten, in welcher Justin und Hegesipp in eben dieser Stadt das Ziel ihrer Wanderungen fanden, in welcher selbst der greise Polykarp die weite Reise nicht scheute, um sich über gemeinsame kirchliche Angelegenheiten mit dem einflussreichsten unter den abendländischen

1) S. Schwegler a. a. O. I, 74 f.

2) Theol. Jahrbb. IV, 646 f.

Bischöfen zu verständigen; zugleich aber auch diejenige, in welcher Rom bereits auch eine Superiorität über die kleinasiatische Kirche anzusprechen begann, in den Sagen über das römische Märtyrerthum des Johannes und Ignatius die Heroën dieser Kirche sich aneignete, und in den dem Letztern unterschobenen Briefen einen höchst merkwürdigen und bedeutenden Versuch von litterarischer Einwirkung auf sie machte. In diesem Zeitpunkt wird es uns wohl am Wenigsten befremden können, wenn sich ein in Kleinasien verfasstes Evangelium in kurzer Zeit nach Rom und von da aus in die übrige christliche Welt verbreitet hat. Eben dieses scheint aber der Weg des johanneischen Evangeliums gewesen zu sein. Es verdient alle Beachtung, dass unsere ältesten Gewährsmänner für diese Schrift alle, mit Ausnahme des Apollinaris und des nahe bei Kleinasien wohnenden Theophilus, ihre theologische Bildung in Rom selbst, oder von Rom aus erhalten haben. Hier verbrachte Tatian seine Lehrjahre, von hier stammte die Lehre der Gnostiker Herakleon und Ptolemäus, ebendaher empfiengen die gallischen Gemeinden und Irenäus ihre Traditionen, hier fand Tertullian die sicherste Stütze der apostolischen Ueberlieferung. Die Vermuthung liegt nahe, dass eben hier auch die allgemeinere Anerkennung des Evangeliums sich entschieden habe. Und zwar scheint diess in Rom früher, als in Kleinasien selbst der Fall gewesen zu sein, wie diess daraus hervorgeht, dass wir aus diesem Lande bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts mit Ausnahme der Anspielungen bei Apollinaris, einem von den wenigen kleinasiatischen Lehrern, die dem Geiste des vierten Evangeliums näher stehen, nirgends eine Benützung desselben nachweisen können. Es ist daher das Wahrscheinlichste, dass diese Schrift von ihrem Vaterlande Kleinasien aus ziemlich frühe, vielleicht durch montanistische Lehrer nach Rom gekommen ist, und hauptsächlich von hier aus sich in die übrigen Kirchen verbreitet hat, in denen wir sie im Laufe des zweiten Jahrhunderts antreffen. Ganz entschieden lässt sich diess freilich nicht behaupten, aber wo uns die unmittelbaren Zeugnisse ausgeben, da bleibt der geschichtlichen Forschung, mögen wir uns dagegen sperren oder nicht, kein anderer Weg, als der Schluss von dem Bekannten auf das Unbekannte, was jenes voraussetzt, die Hypothese.

# THEOLOGISCHE

# JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

**Dr. F. CHR. BAUR,**
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

**Dr. E. ZELLER,**
A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.

---

## SECHSTER BAND.

JAHRGANG 1847.

---

ZWEITES HEFT.

**TÜBINGEN,**
VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.
1847.

# An die Leser der Theologischen Jahrbücher.

Da es dem bisherigen Herausgeber der Jahrbücher, in Folge seines Abgangs nach Bern, unmöglich ist, die Redaktionsgeschäfte fortan allein zu besorgen, so hat sich auf seine Bitte der Mitunterzeichnete — Dr. Baur entschlossen, einen Theil derselben an seiner Stelle zu übernehmen. Im Uebrigen wird Plan und Richtung der Zeitschrift unverändert bleiben. Indem die Unterzeichneten ihren Lesern und Mitarbeitern das Vorstehende anzeigen, erlauben sie sich, ihr Unternehmen auch nach dieser Aenderung der wohlwollenden Aufmerksamkeit des theologischen Publikums zu empfehlen, und namentlich ihre Fachgenossen im In- und Ausland um geneigte Mitwirkung durch sachgemässe Beiträge zu ersuchen. Auch wenn solche in ihren materiellen Ergebnissen von den persönlichen Ansichten der Herausgeber abweichen sollten, werden sie doch stets bereitwillige Aufnahme finden, sofern sie sich nur innerhalb des Princips der freien wissenschaftlichen Forschung halten, und nach Gegenstand und Ausführung für die Theol. Jahrbücher eignen. Zusendungen wolle man an den Nächstgelegenen von den Herausgebern oder unter der Adresse: „Redaktion der Theol. Jahrbücher“ an die Verlagshandlung richten. Recensionen werden nur ausnahmsweise, von besonders bedeutenden, oder zu neuen Untersuchungen anregenden Schriften gegeben, was die verehrl. Verlagshandlungen gef. beachten wollen.

Tübingen, März 1847.

Die Herausgeber:

Baur. Zeller.

# I.

## Zur Geschichte der Religionen.

Von

Dr. Roth

in Tubingen.

---

### II. Die Buddha-Religion [1]).

Der Buddhaglaube gehört zu den grossartigsten wie zu den überraschendsten Erscheinungen der alten Welt. Die Grösse seiner inneren Kraft hat er durch die ausserordentliche Ausdehnung bewiesen, welche er über das ganze östliche Asien erlangte. Er ist nicht mit dem Schwerte gekommen, wie Muhamed, um unfreiwillige Anhänger zu werben: im Stillen durch friedliche Sendboten weiter getragen hat er die Länder erobert und zählt jetzt noch, mehr als zwei Jahrtausende nach seiner Gründung, vielleicht eben so viele Anhänger als das Christenthum. Und überraschend ist sein Erscheinen, weil er dem Wesen des Alterthums, wie wir sonst es zu betrachten pflegen, entschieden zuwiderläuft als eine von aller Sinnlichkeit abgezogene und fast vollständig dogmenarme Religion.

Das Wesen dieses Glaubens ist niemals so gänzlich verkannt worden, wie das der Brahma-Religion. In all den bunten Gestalten, welche er in Indien selbst, wie im fernen Osten in China und Japan annahm, bei all den hierarchischen, klösterlichen und rituellen Formen, welche vordem den Missionären der römischen Kirche wie eine teuflische Nachäffung des christlichen Ritus erschienen, hat er doch einen Grund der Lehre, eine richtige Tradition von seinem Gründer her,

---

1) Den ersten Artikel, die Brahma-Religion s. Bd. V. S. 346 ff.

eine Gemeinschaftlichkeit der Religionsbücher im Westen wie im Osten, im Norden wie im Süden behauptet.

Inzwischen ist doch seine ursprüngliche Form aus den heiligen Schriften der Buddhisten in Nepâl erst in den letzten Jahren durch E. Burnouf's grundlegendes Werk vollständig bekannt geworden; [1]) wie weit er um das Jahr 260 vor Christus gedrungen war und was er predigte, das zeigen die auf Felsen geschriebenen Edikte des grossen Buddhistenköniges Açoka an drei Enden des damaligen Indiesn, und wie er endlich mehr als sechs Jahrhunderte nach dieser Zeit durch die weiten Länderstriche von Hindukuh bis zum Windhja blühte, erzählt der Reisebericht des frommen chinesischen Pilgers Fa hian, welcher aus weiter Ferne gekommen war, um die Lehre an ihrer Quelle zu erneuern und die Stätten zu besuchen, wo Buddha's Fuss gewandelt hatte, und seinen Reliquien gläubige Verehrung zu erweisen [2]).

Der Buddhismus hat allein unter allen Religionen des Alterthums einen Stifter im eigentlichen Sinne, welcher sich und seine höhere Begabung zum Mittelpunkte seiner Lehre machte. Wie falsch es wäre, dasselbe oder auch nur Aehnliches von der Zara'thustra-Lehre zu behaupten, wird die nähere Ausführung derselben zeigen.

Die Stiftung dieses Glaubens fällt, so weit bis jetzt die geschichtlichen Zeugnisse uns vorliegen, in das sechste Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Der junge Gautama, entsprungen dem alten Fürstengeschlechte der Çâkja in Kapilavastu (ungefähr an der Stelle des heiligen Gorrakpur, fünfzig Stunden nördlich von Benares) entsagte im neunundzwanzigsten Jahre der Welt und widmete sich dem Nachdenken über die Uebel des Daseins und die Mittel, auf den Weg des Heils zu gelangen. Diese ganze Welt, so sah er, dreht sich im

---

1) E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme indien. T. I. Paris 1844. Auf den nördlichen Buddhismus beziehen sich die Arbeiten von Schmidt in Petersburg, und Wilh. Schott über den Buddhaismus in Hochasien und China. Berlin 1846. Ueber den südlichen Buddhismus hat man die Veröffentlichungen von Buchanan, Tournour u. A. in den Asiatic Researches und im Journal of the Asiatic Society of Bengal. (Calcutta).

2) Foě Kouě Ki ou Relation des Royaumes Bouddhiques etc. par Abel-Rémusat. Paris 1836.

ewigen Wechsel. Tod folgt auf Leben, Leben auf Tod, und der Mensch ist gleich aller Creatur verdammt, alle Formen dieses irdischen Daseyns zu durchlaufen. Der Platz aber, welchen er auf der endlosen Leiter der Wesen einnimmt, hängt von seinem sittlichen Werthe ab; der Böse wird wiedergeboren mit einem verfluchten Leibe, der Tugendhafte in göttlichem Leibe. Die Zeit erschöpft aber auch das Verdienst der Werke gleichwie sie den Fehler verwischt und das ewige Gesetz des Wechsels führt aufs Neue auf Erden zurück den Gott wie den Menschen und wirft sie auf's Neue in die Laufbahn der endlosen Verwandlung.

Aus diesem Wirbel des Werdens und Vergehens will der Einsiedler aus dem Stamme der Çâkja (Çâkja-muni) das Menschengeschlecht retten, er zeigt ihnen den einzigen Ausweg, dessen Endpunkt ist das Eingehen in das Nirwâna, das Verlöschen. Wie ein Wind das Licht ausweht, so erlischt hier des Menschen Persönlichkeit.

Zu dieser höchsten Befreiung vom Uebel führt der sittliche Wandel und die Richtigkeit der Einsicht, es führen dahin die sechs Vollkommenheiten: die Uebung des Almosens, Sittlichkeit, Wissen, Thatkraft, Geduld und Liebe. Mit dieser Verkündigung wendet er sich an seine Mitmenschen, auf keine fremde Macht oder Bestätigung bauend, sondern einzig auf seine und seiner Lehre Trefflichkeit. Er weist hin auf die Strenge, Keuschheit, Heiligkeit seines Lebens, auf die Vollkommenheit seines Wissens, denn er ist Buddha, der Erwachte, Erleuchtete. Er schaut klar und vollständig Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Im Vertrauen auf Beides, auf sein Leben und sein Wissen, stellt er sich den Menschen dar als ihren Retter und verspricht, dass seine Lehre um Jahrtausende ihn überleben und dass, wenn sie schwach würde, ein neuer Buddha kommen werde, sie wieder aufzurichten [1]).

Diess ist die älteste Form der reformatorischen Lehre Gautama's. Unter dem Gesichtspunkte einer Umbildung des schon Bestehenden muss sie gefasst werden, wenn man sie nicht missverstehen will. Wir würden irren, wenn wir ihn von Anfang an als einen Neuerer dächten, der die alte brahmanische Lehre und die von den Vätern ererbte Gestaltung der Gesellschaft umstossen will. Seine Religion kündigt sich vielmehr in ihren Keimen nur an als eine der vielen Secten, an wel-

1) Burnouf l. c. p. 152.

chen Indien mit seinem religiös begabten Volke zu jeder Zeit reich war. Gautama, wie die ältesten Bücher ihn zeigen, ist nur ein Einsiedler, der wie die Anderen hingeht zu den Wohnungen berühmter Brahmanen, um in die Geheimnisse ihrer Wissenschaft zu dringen und aus ihren Quellen seinen Durst nach Aufklärung über die Räthsel des Erdenlebens zu löschen. Und wie er dahin gekommen ist, selbst Lehrer zu seyn, so sammelt er Schüler um sich, Brahmanen so gut wie Andere. Die Brahmanen selbst sind, so scheint es, weit entfernt zu ahnen, welche gefährliche Kraft in seinen Gedanken liegt und wie weit sie über die erlaubten Gränzen einer religiösen Secte oder philosophischen Schule hinausreichen. Nur das reizt ihre Eifersucht, wie eine Menge von Beispielen zeigen, dass der Çâkja weniger vielleicht ihrem Ansehen als ihrem Einkommen Abbruch thut, indem er ihnen Schüler und die freiwilligen Gaben der Frommen entzieht, welche nun ihm zuströmen.

Diesen Zulauf verdankte der Buddha nicht seinen Wunderthaten allein, von welchen allerdings die Erzählungen voll sind und die nicht mehr taugen, als jene, welche Brahmanen dagegen bewerkstelligen, sondern dem eigenthümlichen Wohlwollen, der Milde seiner Persönlichkeit, welche die Herzen der Hörer gewann, seiner geheimnissvollen Weisheit, welche von den früheren Geburten der zu Bekehrenden sprieht, dadurch ihren jetzigen Zustand erklärt und Hoffnung macht auf endliche Erlösung. Er will sich selbst den Uebrigen nicht voranstellen; auch er ist in früheren Geburten dagewesen und hat sich von Sünden keineswegs rein gehalten. Er will nicht Prunk treiben mit seinen wunderbaren Kräften noch mit denen der Seinigen. Es findet sich darüber die merkwürdige Stelle in einer Legende, wo der Çâkja durch den Mund des Königes von Koçala von seinen Gegnern aufgefordert, Wunder zu thun, antwortet: „Grosser König! ich lehre das Gesetz meine Schüler nicht indem ich sage: gehet hin, ihr Frommen, und thut Wunder vor den Brahmanen und den angesehenen Männern, die ihr begegnen werdet, mit Hülfe übernatürlicher Macht; sondern so lehre ich die Meinigen das Gesetz: gehet hin, ihr Frommen, verberget eure guten Werke und kehret heraus eure Sünden!“ [1])

1) Burnouf l. c. S. 170.

In dieser Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit eines vereinzelten sittlichen Verdienstes für endliche Befreiung, in der Forderung einer durchgreifenden Heiligkeit der Gesinnung liegt einerseits die innere Trefflichkeit dieses Glaubens, andererseits seine Universalität [1]). Wo weder einzelne Werke noch einzelne Einsichten vor dem Gesetze einen bleibenden Werth hatten, da konnten weder einzelne Personen noch Gemeinschaften einen schlechthinigen Vorzug haben. Eine solche Lehre musste Aller gleichmässig sich erbarmen. Gautama nimmt die Elendesten auf, und immer wieder wird ihm vorgeworfen, dass er jene in brahmanischem Sinne ehrlosen Geschöpfe, den Auswurf der niedrigsten Kasten in seine Gemeinschaft und zum Heile zulasse. Darauf antwortet er mit dem grossen Worte: „Mein Gesetz ist ein Gesetz der Gnade für Alle. Und was ist das, ein Gesetz der Gnade für Alle? Das ist das Gesetz, durch welches so elende Bettler, wie Durágata (in der betreffenden Legende) und andere zum Stande der Frommen aufgenommen werden."

Dieser Geist der Milde hat den Buddhismus getragen und hat seinen Anhang so reissend vermehrt. Inmitten einer Gesellschaft, welche zerrissen durch die Gegensätze der Kasten und die Spaltungen innerhalb der Kasten selbst jedem Unteren seine Werthlosigkeit im Verhältnisse zu den Oberen und der grössten Masse der Unglücklichen, die ausserhalb der drei ersten Kasten standen, ihre gänzliche Verworfenheit so unbarmherzig zu fühlen gab — inmitten einer solchen Gesellschaft war der Weg zum Heile, der zuvor durch die Geburt verschlossen war, Allen mit Einem Male geöffnet. So lange freilich diese Grundsätze Gegenstände des Glaubens innerhalb einer, wenn auch ausgedehnten Schule waren, so lange der Çâkja nur an der endlichen Befreiung Aller arbeitete und nicht in die staatlichen Zustände hereingriff, so lange konnten die Brahmanen ihn ruhig gewähren lassen. Sie hatten Aehnliches vielleicht damals schon, haben

1) Man kann eine spätere buddhistische Sage vergleichen, nach welcher ein als Reliquie aufbewahrtes Gefäss, dessen Buddha zum Sammeln von Speise und Almosen sich bedient hatte, von Armen mit wenigen Blumen — der gewöhnlichen Opfergabe — gefüllt werden konnte, während reiche Leute hundert, tausend und zehntausend Maasse von Blumen hineinwerfen, ohne den Topf jemals zu füllen. Foĕ Kouĕ Ki. p. 77.

es aber jedenfalls später in philosophischen Systemen gelehrt. Dieses friedliche Zuschauen von ihrer Seite hat, wie es scheint, Jahrhunderte lang gedauert. Der Boden, auf welchem sie standen, wurde langsam und ohne Geräusch unterhöhlt. Es trat nämlich an die Stelle einer durch Geburt bestimmten Gemeinde von Bewahrern des Göttlichen, von geborenen Thürhütern des Weges zum Heile allmählig eine äusserlich unbeschränkte Versammlung von einfachen Asketen, ehelos lebend, welche ohne Unterschied aus allen Kasten sich ersetzen konnte. Es blieb also der Rahmen des Staates, es blieben die Kasten, welche auf eine Theilung der Arbeit gegründet sind, es musste nur diejenige immer kraftloser werden, welche Bewahrerin der Religion gewesen war, denn die Religion kam in andere Hände.

Es bestehen allerdings keine Kasten in der Mehrzahl der buddhagläubigen Länder, in Tibet, Barma, Siam u. s. f., aber nur darum, weil dort vor der Ankunft des Buddhismus keine bestanden hatten; sie gelten aber und zwar heute noch in demjenigen Lande, welches von allen ausserindischen jene Lehre am frühesten angenommen und am vollständigsten bewahrt hat, auf Ceylon. Die Kasten sind dort rein politische Eintheilungen geworden; nur das Privilegium der ersten ist gefallen, weil Alle vor der Religion gleich sind.

Gautama selbst aber, wie wir mit Sicherheit aus den Legenden über ihn sehen, ist weit entfernt, die Kasten und ihr Bestehen anzugreifen, nicht einmal die Gemeinschaft der Priester, vielmehr nimmt er sie an als ein Bestehendes und erklärt sie im Geiste ächt brahmanischer Religionsphilosophie als Belohnungen oder Strafen für die Werke einer früheren Existenz. Daher der langedauernde Frieden zwischen dem Reformator und dessen Nachfolgern einerseits und den Trägern der alten Ordnung der Dinge andererseits. Dieser Zeit des guten Einverständnisses gehört eine grosse Zahl der buddhistischen Religionsbücher an. Man hat also nur die Wahl, entweder diese Bücher sehr hoch hinaufzusetzen, was andere Erwägungen verbieten, oder eine beträchtliche Dauer friedlichen Nebeneinanderstehens des brahmanischen Glaubens und der Lehre Buddha's anzunehmen. Diesen Zustand findet noch am Ende des vierten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung Fa hian, der erwähnte chinesische Buddhist; denn obwohl er einzelner brahmanischer Angriffe auf buddhistische Heiligthümer erwähnt, wird doch nirgends eines durchgehend feindseligen Ver-

hältnisses gedacht, noch hat er selbst, obwohl schuzlos und in unverhohlener Absicht pilgernd, unter einem solchen zu leiden.

In dieser Zeit der Ruhe konnte ein System der Lehre sich bilden und die äussere Verfassung der sich ausbreitenden Gemeinde erstarken. Die Lehre des Buddhismus geht auf wenige Dogmen zusammen, die ihm nicht einmal alle eigen sind, auf die Sage von der ewigen Wanderung und ihrer Verkettung mit den Werken der jeweiligen Existenz, von dem Verdienste des Glaubens an Buddha, welcher Eins ist mit völliger Sinnesänderung, und vom Nirwâna.

Es ist kaum zu zweifeln, dass die Lehre von der Seelenwanderung und der Vergeltung in folgende Geburten bis auf einen gewissen Grad wenigstens in der brahmanischen Wissenschaft zur Zeit Gautamas ausgebildet gewesen sei. Man findet nirgends, dass er durch den Vortrag derselben Anstoss oder auch nur Verwunderung erregt hätte. Indessen gestehe ich gerne zu, dass mir noch dunkel ist, an welche Seite des wedischen Glaubens sie sich angeknüpft hat und auf welcher Stufe der Ausbildung sie zu Gautana's Zeit stehen mochte. Dagegen scheint mir das Andere keinen Zweifel zu leiden, dass der Brahmaismus rückwärts durch das buddhistische System den Anstoss zu einer durchgreifenden Fortbildung dieses Dogma's innerhalb seiner Gränzen empfieng und dass namentlich die Lehre von den Menschwerdungen der Götter (Avatâra), die an den Wischnukult sich anschloss, nachbuddhistisch und nur eine Reaction gegen den neuen starkgewordenen Glauben ist. Der Brahmaismus hat hier der Lehre Buddhas gegenüber dasselbe versucht, was gegen den Cultus Çiwa's und Wischnu's: er wollte die wesentlichen Bestandtheile des entgegenstehenden Glaubens in sich aufnehmen und diesen dadurch entbehrlich machen [1]). Bei jenen Culten gelang es, weil sie ihm gleichartig waren, bei dem Buddhismus aber, dessen sittliche Richtung ihm gänzlich fremd war, konnte er nicht zum Ziele gelangen.

Welche Gestalt in Buddha's Verkündigung selbst die Lehre von der Wanderung gehabt habe, ist nicht leicht zu sagen, weil alle unsere Quellen sie schon in der späteren künstlichen Gestalt kennen,

1) Vergl. meine Abhandlung in der Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft. Heft 1.

aufgebaut auf einem verworrenen metaphysischen System von Verkettung der Ursachen und Wirkungen und weit hinausgeführt über die sichtbare Welt in phantastisch bevölkerte Himmelsregionen. Indessen würde man nach allen übrigen Anzeigen unrecht thun, bei Gautama ein vollständiges und consequentes Philosophiren über die Welt und ihr Bestehen vorauszusetzen. Wie in seiner Sittenlehre nicht das Nachdenken über die Gründe der Dinge und das hieraus entspringende Erkennen ihrer Nichtigkeit das Geforderte ist, sondern ein vollkommenes Abwenden des Willens von der Gesammtheit der Erscheinungen, der Entschluss, in der Welt selbst ein Uebel zu sehen, allein zum Heile führt, so dürfen wir bei ihm auch keine Spekulation über diese letzten Probleme suchen. Er nahm die Welt der Erscheinungen, wie sie sich ihm darbot, als eine unendliche Vielheit von persönlichen Geistern, gebunden an die Materie, die ewig ist, weil er nach keinem Grunde ihrer Entstehung suchte, eine Materie, welche die zahllosen Formen besitzt, durch welche die Menschenseelen sich hindurchbewegen. Die Vielheit der Seelen, die ewige Materie und der endlose Wechsel bestehen durch Nothwendigkeit, durch ein Verhängniss. Eine ewige Persönlichkeit, einen Gott gibt es nicht, wohl aber wohnt dieser Wanderung ein Zug nach oben, den Seelen wohnt eine Sehnsucht nach Befreiung inne. Diesen Satz hat der spätere Buddhismus dahin ausgebildet, dass Alles was lebt bestimmt sei, Buddha zu werden, dass zu dem Zwecke die gewordenen Buddha selbst wieder sich herabsenken in den Sansâra, den Kreislauf, um die Welt allmählig zu ihrer Reinheit emporzuheben[1]. Es ist demnach, und diess knüpft sich wenigstens richtig an die ursprüngliche Lehre Gautama's an, auch in den niedrigsten und verworfensten Geschöpfen eine sittliche Belebung möglich. Zu dieser bedarf es freilich einer ganzen Reihe von Weltperioden, Kalpa's, in welchen durch steigende Vergeistigung das Geschöpf zur Würde eines Buddha gelangt, aber auch als solcher noch persönlich vergänglich ist, unzählige Male aus freiem Entschlusse in Einklang mit der Forderung der

1) Dieses bezeichnet der mongolische Ausdruck Chubilgan, Selbstverwandlung, der in manche Darstellungen dieser Lehre aufgenommen worden ist, von chubilchu, sich verwandeln. Vergl. Schott a. a. O. S. 9.

Nothwendigkeit seiner geistigen Natur sich entäussert, in den Sansâra herabsteigt und erst in unbestimmter Zeitferne zu seiner schlechthinigen Befreiung im Nirwâna gelangt.

Der Begriff des Nirwâna ist nur darum schwer zu bestimmen, weil die Buddhisten selbst ihn nicht in bestimmte Gränzen eingeschlossen haben: bald wird damit nur das Scheiden aus der sinnlichen Welt bezeichnet, sofern es in eine höhere führt, bald die ruhige, schmerzensfreie Beschaulichkeit und Geistigkeit, in welcher die Buddhagewordenen schweben, bald auch — und diess ist die eigentliche Consequenz des Systemes — ein letzter und höchster Gegensatz gegen die vergängliche und befleckte Existenz im Sansâra, ein Gegensatz, in welchem Alles das, was der Sansâra hat, ausweht, erlischt wie das Wort besagt. Es erlöschen alle die Kräfte und Elemente der Materie, an welche die Seele gebunden ist, und mit ihnen erlischt das Uebel, es erlischt das Bewusstseyn von der Welt und ihrem Bestehen, und mit ihm der Schmerz, es erlischt aber auch die Persönlichkeit selbst, die, so scheint es, bei aller Vergeistigung der Buddhismus doch nicht gänzlich von allen Affectionen durch die Natürlichkeit zu trennen vermochte. Das Nirwâna musste also für den späteren Buddhismus auch jenseits der Buddhawelten liegen; es ist das letzte Ergebniss der Trennung von dem natürlichen Stoffe, — und weil in diesem alle Bewegung und alles Leben wurzelt und dadurch eine Unvollkommenheit, ein Schmerz ist, — eine Scheidung von allem Seyn, eine schlechthinige Vernichtung. Die Seeligkeit dieser Vernichtung, dieser absoluten Leere liegt darin, dass sie von aller Täuschung und von allem Uebel befreit. In der ursprünglichen Verkündigung des Stifters hat der Begriff des Nirwâna sicherlich keine so bedeutende Stelle eingenommen als die nachmals von ihm gewonnene. Er wäre für diejenigen unverständlich gewesen, die er zunächst an sich zog, und an die Stelle der Verheissung einer ewigen Befreiung im Nirwâna konnte für den unmittelbaren Gebrauch der Predigt des Çâkja, wie viele Beispiele der Erzählungen zeigen, die Vorstellung der Vortheile und Beruhigungen treten, welche eine Losreissung von der Welt d. h. zunächst von der menschlichen Gesellschaft und ihren Bedürfnissen und Beschwerden mit sich führe, sowie die Verheissung der Erreichung derselben Vollkommenheit, zu welcher er selbst schon gelangt war.

Wie der Çâkja zum Streben nach diesen Vollkommenheiten einfach durch seine Predigt, ein bis dahin unerhörtes Mittel in Indien, aufforderte, umherziehend unter Begleitung anfänglich sehr weniger Schüler, so war auch die erste Bedingung des Eintrittes in den Genuss jener Vortheile nichts anderes als das Aussprechen des Glaubens an den Buddha und seine Predigt. Diess war die erste Aufnahme in die Gemeinschaft des Heiles; sie war sehr leicht zu erreichen. Der Çâkja eilte, Proselyten zu machen. Vielleicht er selbst, jedenfalls aber seine Schüler gestatteten auch Weibern die Aufnahme. Die zweite Bedingung war der Eintritt in die Lebensweise, welche durch das Beispiel des Stifters als die vorzugsweise heilige dargestellt war, der Eintritt in das keusche Leben eines Bhikshu, eines Bettlers. Wer der Welt den Abschied gegeben hatte, der konnte in ihr keine Güter mehr besitzen noch erwerben. Daneben gab es aber auch Upâsaka's, (dabeistehende oder dienende) Laien, welche an Buddha glaubten und die nächsten religiösen Pflichten erfüllten, ohne dem geistlichen Stande sich zu widmen, ursprünglich wohl nur ein Unterschied des Grades der Ergebenheit gegen den Buddha, später aber eine förmliche Trennung in der hierarchischen Ordnung.

Die Anhänger, welche der Çâkja während seines Lebens gewann, folgten ihm theils auf seinen Predigtzügen, theils zogen sie sich einzeln zurück in die Einsamkeit, der Beschauung sich ergebend unter Anleitung der Sätze, die sie aus des Buddha Predigt bewahrten. Auch die Schüler seines Gefolges konnten sich während der Regenzeit, wo das Uebernachten im Freien unthunlich war, zerstreuen in einzelne ihnen gewogene Häuser selbst Häuser der Brahmanen; dort stärkten sie sich im Glauben durch Betrachtung und verbreiteten ihn bei Andern.

Diese Sitte gewann vielleicht schon sehr frühe eine feste Gestalt und ist für den Buddhismus wichtiger geworden, als irgend eine andere Einrichtung. Aus ihr ist die grosse Gefahr für den Brahmaismus erwachsen und sie ist zumeist Veranlassung geworden, dass aus der Schule eines Moralphilosophen eine gewaltige Religionsgemeinschaft heranwuchs, die bald ganz Indien überzogen hatte. — Man suchte nämlich nach Oertern, wohin man gemeinschaftlich sich zurückziehen, wo man auch während der Regenmonate den Unterricht

des jeweiligen Meisters hören könnte. Es entstanden die Wihâra's (Aufenthaltsörter), wo die Frommen sich versammelten, leichte Gebäude in Wäldern und Gärten. Sobald einmal solche Plätze vorhanden waren, zogen sich die Bänder des gemeinsamen Lebens fester, und man hat hier ganz die Geschichte der späteren christlichen Klöster. Das Zusammenleben wurde dauernd, nothwendig, ein Verdienst; es fieng an eine Ordnung der Zusammenlebenden, eine Hierarchie sich zu bilden. Eine künstliche Stufenfolge des Ranges hat die spätere Zeit zu Stande gebracht, und man machte sie in der Theorie abhängig von den Fortschritten der Einzelnen in Erkenntniss der religiösen Wahrheit und sittlichem Wandel. Die früheste Zeit scheint aber nur eine zweifache Unterscheidung gekannt zu haben, in Bhikshu, (einfache Anachoreten) und Arhat's, (Verehrungswürdige) die Oberen, in deren Händen wohl die Leitung eines jeden Klosters lag.

Die Gesammtheit der Frommen bildete, wie die höchste Autorität in Glaubenssachen, was sie durch die Concilien gezeigt hat [1]), so auch den höchsten sittlichen Gerichtshof. Vor ihr war der Einzelne verantwortlich für seine Worte und Handlungen. Eine Sünde musste gebüsst werden, sie konnte dieses nicht durch Opfer, wie in dem Brahmaismus, noch durch Selbstpeinigung und weltliche Strafen, sie musste gereinigt werden durch den sittlichen Abscheu des Thäters vor seiner That. Er hatte ihn auszusprechen vor den irdischen Hütern des Gesetzes, vor der Versammlung, dem Sangha. Was vorher Sache des Buddha gewesen war, auf welchen Burnouf

1) In der buddhistischen Encyklopädie von Tibet, in dem Kah-gjur findet sich die jedenfalls merkwürdige Tradition, dass die heiligen Bücher, so wie sie auf uns gekommen, durch die Hände dreier Concilien gegangen seien. Das erste derselben fand Statt unmittelbar nach dem Tode des Çâkja. Fünfhundert seiner Anhänger traten zusammen, um unter der Leitung dreier unmittelbarer Schüler Gautama's die heiligen Schriften theils niederzuschreiben, theils zu sammeln und zu ordnen. Hundert und zehen Jahre später soll die zweite Versammlung zur Revision des Werkes der ersten sich gebildet haben. Ein drittes Concil endlich, etwas mehr als vier Jahrhunderte nach Gautama, redigirte auf's Neue und am vollständigsten alle kanonischen Bücher. Damals soll der Buddhismus in achtzehen Secten, die sich in vier Hauptklassen schieden, zerfallen gewesen seyn, (Asiatic Researches. T. XX.)

dieses Sittengericht zurückführt, kam nach seinem Hingange in die Hände jener seiner Vertreter. So war die Beichte entstanden und blieb fortan eine feste Einrichtung. Das höchste Concil und seine Machtvollkommenheit bildet einen wesentlichen Bestandtheil des Buddhaglaubens und hat darum eine Stelle in der Dreiheit der höchsten Güter, in welchen der Weg des Heiles liegt: Buddha, Dharma (Gesetz) und Sangha.

Ein Cultus war, wie aus dem Vorangehenden erhellen wird, dem ungefälschten Buddhaglauben fremd. Er musste aber natürlich sich erzeugen, so bald eine religiöse Gemeinschaft sich constituirt hatte. Am allerwenigsten konnte der Çâkja daran denken, sich selbst zum Gegenstande eines solchen zu machen. Er lebte, lehrte und starb als Mensch und nirgends hat man auch nur den Gedanken, aus ihm einen Gott zu machen. Nur das ganz menschliche Gefühl seiner Schüler, welche ihre Achtung vor dem hingeschiedenen Lehrer und das Leid über seinen Hingang ausdrücken wollten, konnte zu einer Verehrung dessen führen, was ihnen von ihm geblieben war. Man brachte Verehrung seinen Reliquien, allem dem, dessen er sich während seines Lebens bedient hatte, und bald war ganz Indien bedeckt mit Stûpen, Grabbügeln, in welchen theils die vermeintlichen oder wirklichen Ueberreste des Çâkja, theils auch nur Bilder von ihm, Gefässe mit Umschriften, die Hauptlehren enthaltend, und Anderes eingeschlossen waren.

Die Verehrung der Bilder Buddha's wird wie aller Bilderdienst gerechtfertigt als eine Verehrung des Abgebildeten, Buddha's selbst. Zudem zeigen ihn die Bilder stets in rein menschlicher Gestalt, versenkt in Betrachtung oder mit der Geberde des Lehrens und erst später ist die brahmanische Bildermacherei in den Buddhismus so weit eingedrungen, dass man ihn mit vielen Köpfen und Händen und in anderer Form abbildete.

Die Form der Verehrung, welche diesen Bildern wie den Reliquien gebracht wurde, war nicht das Opfer. Hier war ja nichts den brahmanischen Göttern Aehnliches, die das Opfer oder mindestens dessen Geruch verzehrten. Ein Schlachtopfer war an sich schon verboten durch den Geist der Barmherzigkeit und Milde der Buddhalehre so wie vor Allem durch die Lehre von der Wanderung der Seelen. Von dem Gesichtspunkte der ewigen Weltordnung aus hatte

eines Thieres Leben durchaus gleichen Werth mit dem menschlichen Leben; des Thieres Seele war ja nicht weniger als die menschliche bestimmt, Buddha zu werden. Auch dieses Dogma hat der brahmanische Glaube vom Buddhismus empfangen. Blutige Opfer selbst des Stieres und der sonst so heilig gehaltenen Kuh sind in den älteren liturgischen Büchern der Brahmanen mit aller Förmlichkeit vorgeschrieben, später werden sie seltener und verlieren sich endlich ganz und mit ihnen der Genuss von Thierfleisch wenigstens bei Brahmanen. Diess geht so weit, dass z. B. die Brahmanen des Mahrattenlandes, bei welchen vielleicht mehr brahmanische Heiligkeit und brahmanische Wissenschaft gefunden wird, als selbst in Benares, keine Art von animalischer Nahrung zu sich nehmen. Die von Bengalen essen Fische, im nördlichen Hindustan und im Pendschâb auch Wildpret und Ziegenfleisch. Je mehr gegen Norden, desto häufiger werden Fleischspeisen, wohl mehr unter dem Einflusse des Klima's als in Folge von laxerer Lehre [1]). Den Buddhisten dagegen ist das schlachten von Thieren zur Nahrung wie zum Opfer strenge untersagt.

Jedes Opfer, welches einen materiellen Genuss von Seiten des Gottes voraussetzen würde, ist nach dem Gesagten im Buddhismus unzulässig. Die Darbringungen, welche bei ihnen die Stelle des Opfers vertreten, führen darum auch den Namen einer Ehrenerweisung, pûdschâ, dasselbe Wort mit welchem die Sprache der Brahmanen irgend eine Gabe von Früchten, Blumen und Anderem bezeichnet, die dem Höheren von einem Niedrigeren als Zeichen der Ehrfurcht geboten wird. Darbringungen von köstlichem Rauchwerk, von Blumen und Früchten unter dem Schalle von Musik vor den Bildern und Reliquien Buddha's, vor den Stûpen und den zahlreichen Monumenten, die an den durch den irdischen Wandel und die Wunderthaten Buddha's denkwürdigen Stellen errichtet sind, bilden die Cultushandlungen der Buddhisten.

Das im Voranstehenden Ausgeführte ist die älteste Form der Lehre Buddha's und die ihr zunächst folgende Ausbildung zur Zeit der höchsten Blüthe des Buddhismus in Indien.

Es liegt nicht in der Absicht dieser übersichtlichen Darstellung,

1) V. Jacquemont. voyage. T. III, S. 514.

diese Lehre durch alle Stadien ihres Verfalles zu verfolgen, noch auch ihre Gestaltungen ausserhalb Indiens herbeizuziehen. Sie ist zwar schon sehr frühe, also in noch reiner Gestalt, auswärts verbreitet worden. Vielleicht im dritten Jahrhunderte vor Christus hat sie schon Ceylon erobert. In Tibet, wo sie sich zum Dalai Lama-Cultus umbildete, hat sie den vollständigsten Sieg erfochten, denn sie war dort zugleich Trägerin der Cultur. Nach den Angaben chinesischer Bücher ist schon im Jahre 217 v. Chr. ein buddhistischer Apostel in China erschienen und um 64 v. Chr. soll diese Lehre auf Befehl eines Kaisers eingeführt worden seyn, wiewohl es ihr nach den neuesten Untersuchungen niemals gelungen ist, sich zum Glauben des ganzen Volkes zu erheben und den alten Glauben an den Himmel und dessen Sohn den Kaiser zu stürzen. In den ersten Jahrhunderten unserer Zeit kam der Buddhismus auf die Inseln des indischen Meeres, fand dort vielleicht schon brahmanischen Cultus vor und hat seitdem alle möglichen Formen durchgemacht. Wie ohne Zweifel Ceylon für ihn die Brücke zu den Inseln geworden, so war es auch Ceylon, das ihn nach Hinterindien sandte (im siebenten Jahrhundert), während er zu gleicher Zeit von China aus in die angränzenden Theile der Halbinsel drang und seitdem, freilich in rohen Formen, sich dort behauptet hat.

Man wird nicht verkennen, dass der ächten Lehre des Çâkja ein tiefer sittlicher Ernst zu Grunde liegt. Schon um desswillen ist sie besser, als der Glaube der Brahmanen, der, in seinen Ursprüngen Naturmythologie, in seinem Fortgange ein werkheiliges System von Satzungen und Opfern, an seinem Ende ein begriffloser Synkretismus von Göttern und Götterkreisen, das sittliche und religiöse Bedürfniss des Menschen unbefriedigt lässt. Seine bessere innere Seite, die Askese und Meditation war nur Wenigen zugänglich und war weniger Religion als Philosophie. Die Masse des Volkes musste, wie die Geschichte gezeigt hat und heute noch zeigt, in heillose Götzendienerei verfallen; der Bessere wendet sich ab von der Religion und sucht sein Heil in der Spekulation. Diese Wunde, die schon zu Gautama's Zeit schmerzlich genug war, suchte er zu heilen und man darf ihn mit allem Fuge zu den Wohlthätern des menschlichen Geschlechtes zählen. Millionen sind durch ihn auf eine höhere sittliche Stufe gehoben worden, und man hat seiner Lehre mit Unrecht den

Vorwurf gemacht, dass sie nie der Gemeinbesitz einer ganzen Nation habe werden können.

Sie krankte aber an dem Uebel, dass sie eine Sittenlehre ohne Gott war. Die Lücke wurde fühlbar, die Einbildungskraft schuf himmlische Welten und himmlische Buddha's ohne allen wahren Gehalt. In Tibet machte man einen sichtbaren Gott in der Gestalt des Dalai Lama. Gautama hatte den Menschen auf sich und seine eigene Kraft zur Vollbringung des Sittlichen gewiesen. Der Wille und die Kraft reichte nicht zu, man nahm seine Zuflucht zu vermeintlichen übernatürlichen Kräften und der Buddhismus — im nördlichen Indien vorzugsweise — wandte sich den gedankenlosen Zaubereien elender und schmutziger çiwaitischer Secten zu. Davon gibt eine ganze grosse Literatur, die der Tantra's, Zeugniss, welche bei den nördlichen Buddhisten für vorzugsweise heilig gilt und spät erst und ungerne mitgetheilt wurde. Es ist nicht glaublich, dass irgend eine innere Verwandtschaft des Buddhismus mit dem Çiwadienste diese monstruose Vereinigung beider herbeigeführt habe. Welchen Anknüpfungspunkt konnten die hässlichen Götter und Göttinnen der Çiwaiten an den moralischen Grundlagen der Buddhalehre finden? Was sie zusammenführte, war ausser dem örtlichen Nebeneinanderstehen beider das Bedürfniss des ganz auf sich selbst gewiesenen Buddhisten, einen äusseren Halt für seine zum sittlichen Werke unzulängliche Kraft zu finden. Er fand ihn in der Magie des Çiwaiten, der mit leichter Mühe durch Zauberfiguren, durch Formeln und Anrufungen göttliche Kräfte sich dienstbar macht.

Der einerseits so gesunkene, andererseits durch die Hierarchie der himmlischen Buddha's und durch die Abirrungen seiner irdischen Hierarchie entstellte Buddhismus musste seine innere Kraft immer mehr verlieren, und es konnte für das sich aufraffende Brahmathum nicht allzu schwer werden, ihn zu bewältigen. Im fünften und sechsten Jahrhundert beginnt die Verfolgung, blutig und gräuelvoll, so viel wir aus den parteiischen Berichten der Brahmanen sehen können, und um 1400 ist der Buddhismus aus der Halbinsel bis auf wenige Reste vertilgt. Der Brahmaglaube hat eine künstliche Auferstehung gefeiert. Alle Mittel hat er zu Hülfe gerufen, um sich zu verjüngen, er fusste auf dem tiefgewurzelten Kastenwesen, das der Buddhismus nicht hatte verdrängen können, er gebot über eine geschmeidige Re-

ligionsphilosophie, welche Alles in ihren Kreis aufzunehmen vermochte, was die auseinanderstrebenden Secten und Parteien wieder zusammenführen konnte, er rief die alten Religionsbücher wieder in's Leben, brachte die Puranen Literatur hervor, in welcher jede einzelne Glaubensweise zu ihrem Rechte gelangte, indem hier Çiwa, dort Wischnu, Agni u. s. f. an die Spitze der Schöpfung gestellt und jedem einzelnen der ganze übrige Götterkreis dienstbar gemacht wird.

So hat also der uralte Glaube oder vielmehr dessen Umbildung auf's Neue sein Dasein gefristet und selbst gegen den Sturm des hereinbrechenden Islam sich gehalten. Er ist um nichts besser als selbst die herabgekommenen Formen der Buddhareligion, und seine Schuld ist es, wenn das indische Volk in dieser religiösen Barbarei schmachtet, welche um so mehr sein Unglück ausmacht, als eine tiefe Sehnsucht nach Befreiung und Heil in dem Volke wohnt. Und so vieles man auch gegen die nächsten Einflüsse der christlichen Missionen sagen mag, welche Verwirrung über das Ganze und Unglück über den Einzelnen bringen, indem sie ihn losreissen von der Gemeinschaft der Seinigen, indem die Eltern nicht mehr mit den Sohne, die Geschwister nicht mehr mit dem Bruder an Einem Tische sitzen, noch in Einem Hause wohnen dürfen, so lässt sich doch nicht absehen, wie auf einem anderen Wege als auf diesem ein neues sittliches und religiöses Leben in jene Millionen Menschen kommen soll. Erstaunen aber müssen wir über die Zähigkeit einer Religion, welche unter so vielen Stürmen doch noch hält und selbst die Hoffnung auf einen Wiederhersteller nicht aufgegeben hat. Denn so heisst es in einem der Puranen: Wischnu soll einst kommen als Kalki. Mit seiner unwiderstehlichen Macht wird er alle Barbaren und Räuber vernichten und alle, deren Sinn auf Unrecht gerichtet ist (in noch neueren Büchern werden darunter vornämlich die Engländer verstanden). Er wird das Recht wiederherstellen auf Erden, und die Geister derer, welche am Ende des Kali Iuga (der gegenwärtigen Weltperiode) noch leben, sollen erweckt werden und rein wie Krystall. Alsdann wird das Krita Iuga, das goldene Zeitalter wiederkehren.

# II.

## Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung.

Eine philosophische Untersuchung

von dem Herausgeber.

---

### 3. Die moralische Weltordnung.

Das Ziel wie der Gang dieser Untersuchung ist durch die Ergebnisse der früheren bestimmt. Wird der Wille deterministisch derselben Nothwendigkeit unterworfen, wie jede andere Naturkraft, so findet eine sittliche Weltordnung im Unterschiede von der Naturordnung keinen Raum, und will man auch den Ausdruck gebrauchen, so wäre damit doch nur eine Anwendung der allgemeinen Naturgesetze auf's menschliche Handeln bezeichnet. So wird uns denn auch von dieser Seite her ausdrücklich gesagt [1], dass zwischen dem Natur- und dem Sittengesetz, der physischen und der moralischen Ordnung der Dinge kein Unterschied stattfinde. Wird umgekehrt in der Weise eines abstrakten Indeterminismus die Wahlfreiheit zur absoluten erhoben, und jede Art von Nothwendigkeit aus den Aeusserungen und der Entwicklung des Willens entfernt, werden Erscheinungen von so ausnahmsloser Allgemeinheit, wie das Böse, für etwas blos Zufälliges erklärt, so ist freilich der Unterschied des menschlichen Thuns vom Wirken einer Naturkraft hinreichend gewahrt, wie aber unter solchen Voraussetzungen von einer Ordnung und Gesetzmässigkeit in diesem Thun die Rede sein könnte, lässt sich nicht absehen. Schon der allgemeine Begriff einer moralischen Weltordnung setzt daher die Anerkennung voraus, dass im Wollen und Han-

---

1) Z. B. von Schleiermacher Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1825.

deln Freiheit und Nothwendigkeit vereinigt sind. Ebenso wird aber auch jede nähere Bestimmung und Erklärung dieses Begriffs von der Ansicht über die Art und Weise dieser Vereinigung, über die Grenze, an welcher die Freiheit aufhört und die Nothwendigkeit anfängt, über die Gesetze ihres Zusammenhangs und Verhältnisses bedingt sein. Diese ihrerseits hat sich nothwendig durch die Erklärung des Ganzen, welches wir mit dem Namen der sittlichen Welt bezeichnen, zu bewähren und zu vollenden, und auch insofern ist die gegenwärtige Untersuchung als der natürliche Abschluss der vorhergehenden zu betrachten.

Ehe wir jedoch auf dem dort gelegten Grunde fortbauend mit der positiven Entwicklung unserer Ansicht beginnen können, müssen wir uns erst kritisch mit den gewöhnlichen Vorstellungen und Theorieen über diesen Gegenstand auseinandersetzen. Gerade diese Kritik des Ueberlieferten wird zwar von den Meisten, die über unsere Frage gesprochen haben, vernachlässigt. Seit Fichte's bekannter verhängnissvoller Abhandlung ist Strauss fast der Einzige, der sich von einem kritisch freien Standpunkt aus mit voller Unumwundenheit und zugleich mit mehr als nur oberflächlichem Eingehen in die Bestimmungen der hergebrachten Dogmatik darüber geäussert hat; die Uebrigen gehen mit wenigen Ausnahmen entweder mit Schleiermacherischer Behutsamkeit, ihre eigentliche Meinung mehr andeutend als aussprechend, an den gefährlichen Stellen vorüber, oder sie haben sich — und diess ist der ungleich häufigere Fall — die Schwierigkeiten der überlieferten Vorstellungen und die Consequenzen eines wissenschaftlichen Standpunkts, den sie sonst in vielen Beziehungen theilen, noch gar nicht klar gemacht, und mengen nun Altes und Neues, Vorstellungen und Begriffe so trübe durcheinander, dass man fast mit jedem Schritt auf Widersprüche stösst, und das, was sie sagen, auch nur zu verstehen nicht selten die grösste Mühe hat. Eben dieser Stand der Sache legt aber jedem, welcher hierüber sprechen will, nur um so dringender die Pflicht auf, die Fragen, um die es sich handelt, die Widersprüche, von welchen die gewöhnliche Vorstellungsweise gedrückt wird, die Gegensätze, zwischen denen sich das Denken zu entscheiden hat, unbekümmert um die Bedenken, welche der Vorgang Fichte's und das Geschrei gegen Strauss erwecken könnte, sich selbst und Anderen zu möglichster Klarheit zu

bringen. Auch hier möge daher mit der Prüfung des Hergebrachten begonnen werden.

Die Aufgabe ist, die Möglichkeit eines gesetzmässigen Zusammenhangs und eines geordneten Verlaufes der menschlichen Handlungen neben der Freiheit der letzteren nachzuweisen. Dieser Aufgabe jedoch in der Art zu genügen, dass in der Freiheit selbst die Nothwendigkeit als ihr immanentes Gesetz und die sittliche Weltordnung als ihr wesentliches Produkt nachgewiesen würde, ist auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung unmöglich; wie dieser vielmehr überhaupt die Momente des Begriffs zu selbständigen Gestalten und Thätigkeiten auseinanderfallen, so ergeht es ihr auch hier. Das menschliche Thun erscheint ihr für sich genommen als schlechthin zufällig und willkührlich, seine Gesetzmässigkeit daher nur als die Wirkung einer von ihm selbst verschiedenen göttlichen Thätigkeit, die aber in dieser ihrer Transcendenz, als im eigenen Wesen des menschlichen Handelns nicht begründet, gegen dieses gleichfalls den Charakter der Zufälligkeit, eines unerforschlichen und unbegreiflichen, wenn auch schlechthin vollkommenen Wollens annimmt. Die Lösung des Problems liegt hier mit Einem Wort in dem Glauben an eine specielle und persönliche Leitung der menschlichen Angelegenheiten durch den göttlichen Willen, an jenes unmittelbare Eingreifen der transcendenten göttlichen Causalität in die menschlichen Thätigkeiten und Verhältnisse, an welches man bei dem Begriffe der Vorsehung oder Weltregierung allein zu denken pflegt. Ist nun ein solches Verhältniss der göttlichen Thätigkeit zur menschlichen denkbar oder nicht? Diess ist es, was wir zunächst zu untersuchen haben.

Abstrahiren wir dabei von allen den Fragen, welche sich auf das göttliche Wesen und Wirken als solches beziehen, nach der Persönlichkeit Gottes, nach der Möglichkeit und Beschaffenheit eines absoluten Wissens und Willens, nach der allgemeinen Denkbarkeit eines unmittelbaren Eingreifens der Gottheit in den Weltlauf, und beschränken uns auf den zunächst vorliegenden Gegenstand, so enthält der gewöhnliche Begriff der Vorsehung die Schwierigkeit, dass ein und derselbe Erfolg, der sittliche Weltzustand, das Produkt von zwei verschieden ja entgegengesetzt wirkenden Kräften, einer endlichen und einer unendlichen, einer menschlichen und einer göttlichen Thätigkeit sein soll, dass er daher, wie es scheint, entweder

zwischen beiden in einer Weise getheilt werden muss, durch welche die Absolutheit des göttlichen und die Freiheit des menschlichen Wirkens gleich sehr verletzt würde, oder die eine von jenen Thätigkeiten, die menschliche, zum blossen Durchgangspunkt und selbstlosen Organ der andern herabsinkt. Im Besondern modificirt sich diese Schwierigkeit so oder anders, je nachdem die göttliche Thätigkeit als insichbleibende oder aussichheraustretende, als Denken oder Wollen, und die menschliche nach der Seite ihrer Selbständigkeit oder ihrer Abhängigkeit von der göttlichen betrachtet wird. Das göttliche Denken des menschlichen Handelns als eines unabhängig von ihm gegebenen ist die rein theoretische Thätigkeit des Wissens, das sich näher als absolutes Wissen oder als Vorherwissen bestimmt, und es entsteht die Frage nach der Vereinbarkeit dieses Vorherwissens mit der menschlichen Freiheit. Dasselbe Denken auf das menschliche Thun als ein von ihm abhängiges bezogen ist praktisches, zwecksetzendes Denken, die göttliche Weisheit, und ihre Bethätigung die göttliche Vorherbestimmung, deren Verhältniss zum menschlichen Thun das zweite Hauptproblem des gewöhnlichen Vorsehungsglaubens bildet. Der göttliche Wille, sofern er den menschlichen sich selbständig bestimmen lässt, ist zulassender, sofern er denselben von sich aus bestimmt, bewirkender, oder nach dogmatischem Sprachgebrauch mitwirkender Wille, und die Möglichkeit dieser Begriffe ist der dritte und vierte Punkt, den die Kritik in's Auge fassen muss. In allen diesen verschiedenen Beziehungen wird sich die Erfahrung wiederholen, dass sich einerseits die Unbedingtheit des göttlichen Wissens und Wirkens nicht festhalten lässt, ohne in demselben Maasse die Freiheit des Menschen aufzuheben, ebendamit aber die Schuld der menschlichen Unvollkommenheit auf die Gottheit selbst zurückzuwerfen, andererseits die menschliche Selbstthätigkeit nicht ohne eine entsprechende Beschränkung der Unbedingtheit zu retten ist, welche dem göttlichen Wirken zukommt. Sehen wir, ob es der gewöhnlichen Ansicht gelingt, diesem Bedenken zu begegnen.

Die erste der bezeichneten Fragen, nach dem Verhältniss der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit, ist bekanntlich seit den ältesten Zeiten unendlich oft erörtert worden. So klar sich aber hiedurch schon längst der wahre Sachverhalt herausgestellt hat, so beharrlich verweigern doch fortwährend die Meisten die Anerken-

nung von Resultaten, zu deren Widerlegung sie so wenig, als die Früheren, irgend etwas Stichhaltiges zu sagen wissen. Sollen die menschlichen Handlungen wirklich frei sein, so müssen sie in jedem Augenblick bis zu ihrer Vollendung ebensowohl so als auch anders ausfallen können. Sieht dagegen Gott dieselben von Ewigkeit her mit untrüglicher Gewissheit vorher, so ist es unmöglich, dass sie anders ausfallen, als so, wie sie im göttlichen Vorherwissen bestimmt sind: dieses Vorherwissen ist mit der Freiheit des Menschen unvereinbar.

Gegen dieses Dilemma sucht sich die gewöhnliche Ansicht zunächst mit der Bemerkung zu schützen, dass hier das zeitliche Verhältniss des Vorher und Nachher ungehöriger Weise auf Gott übergetragen werde, wogegen bei der richtigen Auffassung des göttlichen Wissens als einer ihrem Objekt schlechthin gegenwärtigen Anschauung die ganze Schwierigkeit wegfalle; denn da sich dasselbe nach dieser Ansicht zum Zukünftigen nicht anders verhalte, als zum Gegenwärtigen und Vergangenen, so werde die Freiheit des Endlichen durch das Wissen von jenem um nichts mehr gefährdet, als durch das Wissen von diesem; die innere Beschaffenheit einer Handlung werde ja dadurch nicht verändert, dass Jemand um sie weiss; so wenig daher eine Handlung dadurch eine nothwendige werde, dass Jemand sie als geschehen hinterher wisse, so wenig könne sie es an und für sich dadurch werden, dass Jemand sie als künftig geschehend vorher wisse [1]). Diese Auskunft ist jedoch in doppelter Hinsicht ungenügend. Einmal desswegen, weil die Zeitahfolge eine Bestimmung ist, von der sich bei der Beschreibung des Bewusstseins und der Persönlichkeit überhaupt eben nicht abstrahiren lässt; denn das Selbstbewusstsein ist dieses wesentlich nur in der Concentration des Geistes auf einen bestimmten Moment, in dem Gegensatz des Augenblicks, in welchem sich das Ich anschaut, gegen alles vor- und rückwärts Liegende, im Fortgang von dem Einen zum Andern; denken wir uns ein Wissen, in dem alles Wissbare in absoluter Vollständigkeit und unabänderlicher Gleichmässigkeit enthalten ist, so haben wir uns gar nicht mehr das Bewusstsein eines persönlichen Wesens, sondern nur den abstrakten Begriff des Wissens gedacht [2]). Ja selbst

1) So z. B. Twesten, Dogm. II, 54.

2) Man vergl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Weisse

wenn wir die Möglichkeit eines zeitlosen Wissens zugeben wollten, so würde sich dieses doch nie auf das in der Zeit Geschehende beziehen können, denn soll dieses so vorgestellt werden, wie es ist, so muss die Vorstellung desselben auch die bestimmte Art seines Seins in der Zeit enthalten; das, was noch nicht ist, kann nicht als ein Gegenwärtiges, mithin als ein Seiendes, vorgestellt werden, wenn die Vorstellung der Sache entsprechen soll, auch Gott kann dasselbe doch nur als ein solches, das noch nicht wirklich geworden ist, anschauen. Damit kommt dann aber wieder ein Zeitverhältniss in das göttliche Wissen herein; die Vorstellung des Zukünftigen enthält an sich selbst den Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem, was sein wird, nicht blos als einen solchen, der dem Gedachten, sondern auch als einen solchen, der dem denkenden Subjekt inhärirt, denn wie anders kann diesem jene Vorstellung entstehen, als dadurch, dass es die gegenwärtige Bestimmtheit seines Bewusstseins von der noch nicht gegenwärtigen unterscheidet? Es ist daher an und für sich unmöglich, das Zeitverhältniss aus dem göttlichen Wissen um die menschlichen Handlungen zu entfernen, und dieses Wissen, sofern es sich auf zukünftige Handlungen bezieht, sich anders, denn als ein wirkliches Vorherwissen zu denken [1]). Aber wollte man diess auch zugeben, so würde doch damit — und diess ist das Zweite — der angeregten Schwierigkeit nicht einmal abgeholfen. Mag das göttliche Wissen ein zeitliches oder ein ausserzeitliches sein, jedenfalls ist es ein schlechthin sicheres, untrügliches Wissen, und es erhält diese seine Gewissheit, wofern wir nicht auf die Idee des Absoluten verzichten wollen, nicht erst durch die Anschauung des Gegenstands als

---

die Idee der Gottheit S. 310 ff. Strauss Glaubensl. I, 560 ff. 571 ff., wo auch die verwandte Theorie der Socinianer dargestellt ist.

1) Sehr richtig bemerkt in dieser Beziehung auch Vatke (die menschliche Freiheit S. 479): da ein Vergangenes, welches nicht vergeht, und ein Zukünftiges, welches nicht erst kommt, von dem Gegenwärtigen nicht verschieden seien, so falle mit der Schranke der Zeit auch das Wissen um das in der Zeit Werdende für Gott hinweg; die Bestimmtheit des Objekts, welches dem Bewusstsein gegenübertritt, sei unmittelbar auch eine Bestimmtheit des Bewusstseins, da die Thätigkeit und ihr Inhalt unzertrennlich vereinigt seien.

eines schon wirklich Gewordenen, sondern ohne eine solche durch sich selbst, es ist kein empirisches, sondern ein apriorisches Wissen. Was aber a priori mit untrüglicher Sicherheit gewusst werden kann, das ist nothwendig, mag nun diese Nothwendigkeit aus jenem Wissen selbst, oder mag sie anderswoher stammen. Wenn es unmöglich ist, dass Gott irre, so ist es unmöglich, dass die Menschen anders handeln, als er sie in seiner ewigen Anschauung der weltlichen Dinge handeln sieht, und wenn es unmöglich ist, dass sie anders handeln, so sind ihre Handlungen schlechthin nothwendig, was aber schlechthin nothwendig ist, das ist nicht Sache der Wahlfreiheit: durch die absolute Sicherheit des göttlichen Wissens ist die Wahlfreiheit ausgeschlossen.

Gewiss die schlechteste Einwendung hiegegen ist die angeführte von Twesten [1]), dass ja die vergangenen Handlungen durch unser Wissen von ihnen auch nicht zu nothwendigen werden. Die vergangenen werden diess freilich nicht durch unser Wissen, aber nur, weil sie es als vergangene auch ohne unser Wissen an sich selbst sind, denn frei im Sinne der Wahlfreiheit ist eine Handlung eben nur sofern sie noch keine vergangene ist; hat der Wille einmal gehandelt, so hat er ebendamit in Beziehung auf diese Handlung seine Freiheit aufgehoben, er kann sie nicht mehr ungeschehen machen, sie ist eine freie Handlung gewesen, denn die Freiheit der Handlung dauert natürlich nicht länger als die Thätigkeit des handelnden Subjekts, diese aber hat mit der Vollendung der Handlung aufgehört. Jetzt ist daher ein vollkommen sicheres Wissen von dieser Handlung möglich. Wird dagegen eben dieses auch vor der wirklichen Handlung behauptet, so ist diess der augenfällige Widerspruch, dass ein Erfolg, dessen Eintreffen noch problematisch ist, definitiv soll gewusst werden können, oder umgekehrt dasjenige, welches mit unfehlbarer Sicherheit gewusst wird, nicht unfehlbar so, wie es gewusst wird, soll eintreffen müssen.

Dieser Widerspruch lässt sich auch nicht dadurch umgehen, dass man das Verhältniss beider Seiten umkehrt, und statt der Abhängigkeit der menschlichen Handlungen vom göttlichen Wissen, welche aus der Unfehlbarkeit des letztern zu folgen schien, vielmehr

1) Die aber auch Müller wiederholt a. a. O. II, 295.

eine Abhängigkeit des göttlichen Wissens von den menschlichen Handlungen behauptet, wie diess in der Formel geschieht, wir handeln in dieser bestimmten Weise nicht, weil diess Gott vorherwisse, sondern Gott wisse es, weil wir so handeln. Auch diese Vorstellung lässt sich nicht durchführen, ohne dass entweder die Freiheit unseres Handelns oder die Absolutheit des göttlichen Wissens zu einer blos scheinbaren herabsinkt. Soll jene Formel ausdrücken, dass Gott diese bestimmten Handlungen der Einzelnen dessbalb voraussehe, weil eben nur diese aus dem Wesen eines Jeden hervorgehen können, dass also der göttliche Verstand die Handlungen der Menschen s. z. s. *a priori* construire, so wäre offenbar das Erste der Fall, denn nur das absolut Nothwendige lässt sich mit unfehlbarer Sicherheit *a priori* construiren, hinsichtlich des Freien ist immer nur ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, keine absolute Gewissheit möglich. Will sie dagegen besagen, dass das göttliche Wissen in ähnlicher Weise von dem künftigen Erfolg bestimmt sei, wie unser erfahrungsmässiges Erkennen von dem gegenwärtigen und vergangenen, so lässt sich die Möglichkeit eines solchen Wissens theils überhaupt nicht einsehen, denn das erfahrungsmässige Erkennen muss immer dem Dasein des Gegenstandes nachfolgen, und kann sich nie auf solches beziehen, was erst künftig eintreten wird, noch weniger auf das, was möglicher Weise ganz unterbleiben könnte, theils muss dieselbe insbesondere in Beziehung auf das göttliche Wissen geläugnet werden, da dieses unmöglich von einem Andern ausser Gott abhängig gemacht werden kann, ohne aus einem absoluten ein beschränktes zu werden. *Deus alia a se intelligit intelligendo essentiam suam*, dieser Satz des Scholastikers ist eine unmittelbare Folge aus der Idee des Absoluten. Wenn aber dieses, so ist das göttliche Wissen von der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens beherrscht, und es ist undenkbar, dass das Zufällige Gegenstand dieses Wissens sein sollte.

Diese Bedenken haben nicht blos Socinianern und Rationalisten [1]) bedeutend genug geschienen, um lieber auf das göttliche Vorherwissen der menschlichen Handlungen, als auf die Freiheit der letzteren zu verzichten, sondern auch einige Vertreter der gegenwärtigen christlichen Spekulation haben sich zu weitgehenden Einräumungen an die-

1) Märtens Theophanes S. 253 ff. Desselben Eleutheros.

selben genöthigt gefunden. Ein vollständiges Vorauswissen des Wirklichen, bekennt Weisse[1]), würde die Freiheit als Möglichkeit des Entgegengesetzten aufheben; er selbst will daher das göttliche Wissen um die zukünftigen Handlungen der Geschöpfe in jedem Augenblick auf diejenigen der schon existirenden Geschöpfe beschränken, da nur diese, seiner früher[2]) erörterten Theorie gemäss, einen ein für allemal bestimmten Charakter haben, wogegen die noch nicht gewordenen sich in ihrem Werden selbst so oder anders sollen entscheiden können. In ähnlicher Weise, aber ohne die Zugabe des Prädeterminismus, erklärt Rothe[3]), nachdem er die Versuche zur Vereinigung der Freiheit mit der Präscienz treffend widerlegt hat, dass wir bei dem göttlichen Vorherwissen nicht an eine Anschauung der konkreten Wirklichkeit der Weltentwicklung in der Fülle ihres Details (also auch nicht der einzelnen freien Handlungen), sondern nur an die ewige Anschauung ihrer Idee, ihrer reinen Substanz, der abstrakten, in unbenannten Grössen ausgedrückten Formel für den Verlauf der Weltentwicklung denken dürfen. Aber welche Vorstellung vom göttlichen Wissen würde sich doch hieraus ergeben! Was dem Denken Gottes über die Welt von Ewigkeit feststände, und ursprünglich aus ihm selbst erzeugt wäre, das wären nur die abstrakten Formen, das logische Gerippe der Weltgeschichte, seine konkrete Erfüllung dagegen, sein Fleisch und Blut, erhielte dieses abstrakte Wissen erst im Verlauf der Geschichte selbst durch die freien Handlungen der Menschen und das von diesen Handlungen veranlasste Wirken der göttlichen Weltregierung, mittelst dessen die menschliche Thätigkeit zu den in jenem ersten abstrakten Weltplan verzeichneten Resultaten hingelenkt würde; auch dieses sein eigenes Thun aber wäre in seiner konkreten Vollständigkeit Gott nicht von Anfang an bewusst; er hätte sich wohl von Ewigkeit her gewisse Resultate und einen allgemeinen Plan der Weltregierung vorgezeichnet, welche näheren Modifikationen dieser Plan aber im weitern Verfolge erhielte, welches seine konkrete Ausführung wäre, könnte er nicht vorher wissen, da dieses erst vom Verhalten der Menschen abhienge. D. h. Gott wird hier wie ein weltlicher Regent

1) Idee der Gotth. S. 550.
2) Im 3ten Heft des vorigen Jahrgangs S. 434.
3) Theol. Ethik I, 123.

vorgestellt, der zwar ein bestimmtes System der Politik und Verwaltung verfolgt, aber seine besonderen Maassregeln von den jeweiligen Umständen abhängig macht. Dass aber mit dieser Unwissenheit über das Nähere der künftigen Erfolge nicht allein das Leben in der Zeit, sondern überhaupt die ganze Beschränktheit des Endlichen auf die Gottheit übergetragen, und die Idee des Absoluten aufgehoben würde, liegt wohl am Tage, und nur darüber muss man sich wundern, dass dieses beschränkte göttliche Wissen doch zugleich in Beziehung auf das Gegenwärtige unbeschränkt sein soll. „Gott durchdringt, nach Rothe (I, 124), in jedem Augenblick mit seinem Alles zusammenschauenden Wissen das Gewimmel der freien kreatürlichen Ursachen auf allen Punkten, fasst sein Verhältniss zum Weltzweck und zum Plan seiner Weltleitung in jedem Moment mit dem untrüglich sicheren Blick seiner Weisheit auf," u. s. w. Aber wenn sein Wissen zeitlich beschränkt ist, kann es nicht zugleich räumlich unbeschränkt sein, denn es ist nur eine und dieselbe Endlichkeit, welche unserem Bewusstsein beide Schranken setzt, die zeitliche und die räumliche, und wenn ein absolutes Vorauswissen des Künftigen die Freiheit des endlichen Wesens aufhebt, so widerstreht ihr nicht minder auch das absolute Wissen Gottes um den gegenwärtigen Moment, denn eben darin besteht die Persönlichkeit, dass sich der Geist im Individuum zur ausschliessenden Punktualität des Selbstbewusstseins zusammennimmt, dass mein Selbstbewusstsein nicht zugleich auch unmittelbar das einer andern Person ist, sondern nur mittelbar, aus seinen Aeusserungen, von dieser nachgebildet werden kann. Hier dagegen wird ein unmittelbares Wissen Gottes um das Innere der Menschen, d. h. ein solches Verhältniss zweier Persönlichkeiten angenommen, bei welchem das Selbstbewusstsein der einen unmittelbar in dem der andern enthalten, das menschliche nur ein Theil des göttlichen sein soll. Diess ist aber unmöglich; ein Selbstbewusstsein kann nie der Theil eines andern und schlechthin von diesem durchdrungen sein: die Undurchdringlichkeit, das Fürsichsein, ist im Begriff des Einzelwesens schlechthin enthalten, und gehört so gut zur Natur des Ichs als zur Natur der Materie. Erwägt man vollends, dass dieses das menschliche Bewusstsein umfassende und durchdringende nicht blos überhaupt ein höheres, sondern ein absolutes Bewusstsein sein soll, so erhellt deutlich, dass dasselbe das endliche in sich aufzehren müsste, denn da in jenem

unmöglich etwas gesetzt sein kann, was nicht aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens hervorgeht (da vermöge der Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit des göttlichen Wesens kein zufälliges, blos empirisches Wissen in Gott angenommen werden kann), so würde die menschliche Thätigkeit, um von Gott gewusst werden zu können, zu einem blossen Theil der göttlichen gemacht werden müssen. Dass eben dieses auch aus der göttlichen Allmacht folgen würde, vermöge deren Gott das kreatürliche Thun „in jedem Moment in allen seinen Punkten in seiner unbeschränkten Gewalt hat, so dass er es unwiderstehlich so wenden und lenken kann, wie es die teleologische Beziehung auf seinen unabänderlichen Weltplan fordert", (Rothe a. a. O.) werden wir unten noch sehen. Bei diesem Vermittlungsversuch kommen daher, wie bei allen halben Maassregeln, beide Seiten zu kurz, die göttliche Allwissenheit wird beschränkt, und die menschliche Freiheit nicht gerettet, und es zeigt sich auch hier nur, was immer das letzte Resultat von allen diesen Verhandlungen sein wird, dass sich eben beide Bestimmungen schlechthin ausschliessen.

Wie Gott, nach gewöhnlicher Vorstellung, vermöge seiner Allwissenheit die menschlichen Handlungen vorhersieht, so bestimmt er dieselben vermöge seiner Weisheit, und diese Vorherbestimmung ist eine ebenso nothwendige Folge des theistischen Gottesbegriffs, als das Vorherwissen. Denn so wenig es sich denken lässt, dass sich das göttliche Wissen, gleich dem menschlichen, allmählig mittelst zunehmender Erfahrung erzeugen sollte, ebensowenig lässt sich diess von den göttlichen Rathschlüssen annehmen, da Gott nicht im Fall sein kann, sich in seinem Thun nach Umständen und Ereignissen richten zu müssen, die ohne sein Wissen und Wollen einträten, da überhaupt eine successive Entstehung seiner Entschliessungen ihn in die ganze Endlichkeit des Zeitlebens verflechten würde; es muss vielmehr die Gesammtheit der göttlichen Wirkungen und des durch diese Gesetzten im göttlichen Willen wie im göttlichen Selbstbewusstsein von Ewigkeit unabänderlich feststehen, und in dieser Beziehung mit Rothe zwischen den allgemeinen Grundzügen der Weltentwicklung und ihrer konkreten Ausführung zu unterscheiden, würde uns auch hier in alle die obenerörterten Schwierigkeiten, und im Allgemeinen in den Grundwiderspruch eines unvollendeten göttlichen Wissens und Wollens, eines beschränkten Absoluten verwickeln. Ist aber der ge-

sammte Weltplan von Ewigkeit her bestimmt, so scheint für die Freiheit der Geschöpfe kein Spielraum übrig zu bleiben, da die göttlichen Rathschlüsse im Einzelnen wie im Ganzen unfehlbar eintreffen müssen, mit der ewigen Vorherbestimmung daher jede Möglichkeit des Gegentheils, ebendamit alle Wahlfreiheit abgeschnitten ist. Müssten wir jedoch dieser Folgerung schon überhaupt alle die Gründe entgegenhalten, welche früher gegen den Determinismus geltend gemacht worden sind, so wird sie im vorliegenden Falle dadurch noch besonders bedenklich, dass sie die Nothwendigkeit, welche das menschliche Thun beherrschen soll, aus dem göttlichen Willen ableitet, ebendamit aber diesen zum mittelbaren oder unmittelbaren Urheber des Bösen und der damit verknüpften Unseligkeit machen muss. Denn dass das absolut heilige Wesen Urheber des Bösen sein sollte, dass der Allgütige und Gerechte einem Theil seiner Geschöpfe vor aller eigenen Verschuldung die Möglichkeit der Sittlichkeit und Seligkeit entzogen oder beschränkt haben sollte, diess ist so undenkbar, dass sich auch der schroffste Prädestinationsglaube zu dieser Consequenz nur schwer entschliessen konnte. Selbst Augustin und Calvin suchen ihr immer wieder dadurch auszuweichen, dass sie die menschliche Selbstthätigkeit zwischen einschieben, auch sie berufen sich darauf, dass der Mensch freiwillig sündige, und darum die Sünde als seine eigene That zu betrachten sei: *Cadit homo providentia Dei sic ordinante, sed suo vitio cadit.* Allein diess ist eine leere Ausflucht; ein gezwungener Wille ist keiner, und wenn der göttliche Rathschluss die menschlichen Handlungen unwiderstehlich bestimmt, so ist er die alleinige wirkende, der menschliche Wille eine blosse Mittelursache derselben. Es müsste mithin gezeigt werden, dass der göttliche Wille als solcher Urheber des Bösen und der Unseligkeit sein könne. Diess ist aber unmöglich, ohne entweder die Vollkommenheit des göttlichen Wirkens, oder den wesentlichen Begriff des Bösen aufzuheben. Das Erstere ist offenbar der Fall, wenn die Vorherbestimmung zum Bösen mit der absoluten Herrschermacht Gottes, oder mit der Behauptung vertheidigt wird, dass die Ehre Gottes nicht blos die Offenbarung seiner Barmherzigkeit, sondern auch die seiner Gerechtigkeit erfordert habe, denn eine gegen den moralischen Charakter ihrer Aeusserungen gleichgültige Allmacht wäre die vernunftlose Willkühr des Despoten, und die Gerechtigkeit eines Gottes, der Bö-

ses hervorbrächte, um in der Bestrafung dieses selbstgeschaffenen Bösen sich als Richter zu zeigen, wäre um nichts grösser, als die einer Regierung, welche Banditen bezahlte, um ihr Strafgesetz anwenden zu können [1]). Diess wird auch im Grunde zugegeben, wenn die angebliche Gerechtigkeit Gottes im Rathschluss der Verwerfung als eine verborgene bezeichnet wird, denn was sie dazu macht ist eben nur ihr augenfälliger Widerspruch mit allen sittlichen Begriffen, nur darf man diesen Widerspruch nicht mit der Unbegreiflichkeit der Sache bemänteln wollen. Ebenso unzulässig ist aber freilich der andere Ausweg, die Vorherbestimmung zum Bösen dadurch zu rechtfertigen, dass dieses auf einen blossen Mangel, oder eine blos natürliche Unvollkommenheit zurückgeführt, und in Folge davon die absolute Bestimmung der sittlichen Unterschiede mit der anderweitigen Verschiedenheit der natürlichen Begabung auf Eine Linie gestellt wird. Lässt man sich diese Verwechslung einmal gefallen, so kann dann freilich mit Augustin gefragt werden, warum die Erwählung der Einen und die Verwerfung der Andern anstössiger sein sollte, als die sonstige ungleiche Vertheilung der Glücksgüter, der körperlichen und geistigen Kräfte, warum sich der Einzelne darüber sollte beschweren können, dass er keiner von den Erwählten ist, und nicht ebensogut auch darüber, dass er nicht Christus selbst ist? oder noch derber mit Calvin, wie Jemand Gott vorschreiben könne, ihn unter die Erwählten zu setzen, während es diesem doch freistand, ihn ebensogut zu einem Hund oder Ochsen, als zu einem Menschen zu machen [2])? Aber gerade der Hauptpunkt, um den es sich handelt,

1) Nur eine andere Wendung dieses Einwurfs ist die Frage, welche den Anhängern der absoluten Prädestination so viel zu schaffen gemacht, und die monströse Unterscheidung zwischen dem Gebot und dem Willen Gottes, nebst der weiteren seines verborgenen und seines geoffenbarten Willens erzeugt hat, wie sich eine blos theilweise Erwählung mit der allgemeinen Verkündigung der Gnade vertrage; diese Fassung ist nur äusserlicher, sofern sie dem Begriff Gottes das Wort Gottes substituirt; statt zu sagen: der Partikularismus der Prädestination widerspricht der Idee Gottes, sagt sie, er widerspricht den Aussprüchen Gottes in der h. Schrift.

2) Augustin de corrept. et grat. c. 31. De praedest. Sanct. c. 31. Calvin Institt. III, 22, 1. 2.

der Begriff und das Wesen der sittlichen Beschaffenheit ist hier übersehen. Nicht das ist das Anstössige an der Prädestinationslehre, dass überhaupt Unterschiede des Seins und der Vollkommenheit in der Welt sind, mögen diese auch noch so gross sein, sondern dass sittliche Unterschiede, deren Begriff eben darin besteht, aus der freien Selbstbestimmung hervorzugehen, vor aller Selbstthätigkeit, ja sogar vor der Existenz der betreffenden Subjekte unabänderlich festgestellt sein sollen. Dieser Begriff des Sittlichen, für dessen weitere Begründung auf unsere früheren Erörterungen [1]) zu verweisen ist, wird durch die Behauptung einer unbedingten Prädestination aufgehoben, diese Behauptung widerspricht gleichsehr der Eigenthümlichkeit des menschlichen, wie der Vollkommenheit des göttlichen Thuns.

Diesen Bedenken sucht nun die lutherische Dogmatik durch die Annahme auszuweichen, dass die Vorherbestimmung durch das göttliche Vorhersehen der menschlichen Handlungen bedingt sei. Damit ist aber die Schwierigkeit nur auf eine andere Seite, nämlich wieder in das Verhältniss der Freiheit zur Allwissenheit zurückgeschoben. Denn wollte man sich auch einen Gott, der seine Rathschlüsse von dem Thun seiner Geschöpfe abhängig macht, und sich in seinem Weltplan nach diesen richtet, für den Augenblick gefallen lassen, so erhellt doch die Unvollziehbarkeit dieser Vorstellung sogleich, wenn wir näher zusehen, was für eine Freiheit den endlichen Wesen unter ihrer Voraussetzung noch übrig bliebe. Nur dieselbe nämlich, welche ein absolutes Vorherwissen überhaupt übrig lässt, nicht die Wahlfreiheit, die Möglichkeit sich so oder anders zu bestimmen, sondern die Freiheit einer unabänderlichen Determination. Ist es schon an sich undenkbar, dass das von Gott mit untrüglicher Sicherheit Gewusste ein Freies sein soll, so tritt dieser Widerspruch noch unmittelbarer heraus, wenn jenes angeblich Freie noch vor seinem wirklichen Eintreten in die ewigen Rathschlüsse Gottes aufgenommen ist. Wird vollends die Prädestination in theologischem Sinne von der Bestimmung zur Seligkeit und Verdammniss verstanden, und diese vom vorhergesehenen Glauben oder Unglauben der Einzelnen abhängig gemacht, so liegt am Tage, dass dieser weit bei den Meisten gar nicht von ihrem freien Willen abhängt, indem der Mehrzahl der bis jetzt

1) 1846, 3, 405 ff. 1847, I, 50 ff.

lebenden Menschen schon die historische Bekanntschaft mit dem Evangelium gefehlt hat, aber auch wo die Einzelnen wirklich durch eigene Schuld des Glaubens entbehren, müsste man mit Schleiermacher [1]) sagen, diejenigen, deren ewige Verdammniss Gott vorhergesehen, könnte er gar nicht erschaffen haben. Diese Auskunft hilft daher nichts, und führt uns nur mit einem Umweg zur unbedingten Vorherbestimmung und den Schwierigkeiten, welche diese gedrückt haben, zurück.

Beruhen aber diese nicht vielleicht nur auf einer allzu beschränkten Fassung der Vorherbestimmung, und verschwinden sie nicht, wenn wir diese in ihrem ganz vollen und umfassenden Sinn nehmen? Wenn sich die calvinische Prädestinationslehre durch ihren Partikularismus, die lutherische durch die von ihr behauptete Bedingtheit der göttlichen Rathschlüsse in Widersprüche verwickelte, so könnte man hoffen, diesen zu entgehen, indem man die Prädestination zu einer ebenso unbedingten als universellen machte. Bekanntlich ist diess der Ausweg, den Schleiermacher eingeschlagen hat [2]). Indem er die Prädestination von den Einzelnen und ihrem Schicksal auf's Ganze ausdehnt, so bezeichnet sie ihm überhaupt die ewige Ordnung der sittlichen Welt, vermöge deren Jeder diese bestimmte Stelle in ihr einnimmt, und nun über eben diese Ordnung zu rechten, kann ihm nicht anders als verkehrt erscheinen: wie wir in der Welt überhaupt die mannigfaltigste Abstufung des Lebens antreffen, von den niedrigsten und unvollkommensten Formen bis zu den höchsten, so müssen wir dieselben Unterschiede auch auf geistigem Gebiete erwarten, und zu fragen, warum in dieser Stufenleiter der Eine diese Stelle einnehme, der Andere jene, wäre sinnlos, denn wenn es umgekehrt wäre, so wäre eben dieser jener, und jener dieser, und es hätte sich nichts geändert [3]). Bekennt aber diese Theorie selbst, dass sie mit der Wahlfreiheit des menschlichen Willens nicht zu vereinigen sei, müssten wir daher auch ihr alle unsere Einwürfe gegen den Determinismus, und namentlich die Beschuldigung entgegenstellen, dass

1) Von der Erwählung S. 478.
2) Von der Erwählung WW. z. Theol. II, 395 ff. Der christliche Glaube II, 284 ff.
3) V. d. Erw. S. 454 f. Dogm. II, 301.

sie die sittlichen Unterschiede von Gut und Böse zu blos natürlichen der grösseren oder geringeren Vollkommenheit herabsetze, so ist es nicht weniger eine Täuschung, wenn man glaubt, sie vertrage sich mit den Voraussetzungen der kirchlichen Theologie oder auch nur überhaupt des Theismus. Denn ist die Ordnung der Dinge, aus welcher die sittliche Beschaffenheit und Stellung eines Jeden unvermeidlich hervorgeht, an und für sich nothwendig, so ist es eben nur diese Nothwendigkeit, nicht der persönliche, freie Rathschluss Gottes, welcher das Einzelne bestimmt, und ein persönlicher Gott ist neben dieser sich selbst verwirklichenden Weltordnung nicht blos entbehrlich, sondern sogar unmöglich, da jedes Wirken desselben auf die Welt — und ein solches liegt doch im Begriff der Gottheit — nur von aussenher in diese eingreifen, und ihren unabänderlichen Zusammenhang stören könnte, da überhaupt eine sich mit absoluter Nothwendigkeit vollziehende Thätigkeit keine persönliche Willensthätigkeit mehr ist. Wollte man umgekehrt diese Weltordnung selbst nur durch den göttlichen Willen gesetzt sein lassen, so käme man nur mit einem Umwege auf die calvinische Prädestinationslehre zurück, könnte dann aber Gott auf keine Weise wegen der Urheberschaft des Bösen rechtfertigen, auch nicht mittelst der Formel, die Schleiermacher [1]) gebraucht, um das Verhältniss der göttlichen Ursächlichkeit zum Bösen festzustellen, dass nämlich dieses, sofern es als Gegenstand des Missfallens dem Guten entgegengesetzt ist, insofern auch für Gott nicht sei, sofern es dagegen von Gott geordnet ist, diess nur sei in Bezug auf die Erlösung. Denn eben sofern das Böse von Gott geordnet ist, muss es als Gegensatz gegen das Gute geordnet sein, da gerade darin sein Wesen besteht, ist es diess aber auch nur um der Erlösung willen, so muss man doch immer wieder fragen, warum hat Gott eine solche Weltordnung gewollt, in der das Gute nicht ohne das Böse möglich war? Konnte er eine andere wollen, so musste er es auch vermöge seiner Heiligkeit, konnte er es nicht, so ist die sittliche Weltordnung überhaupt nicht durch den Willen Gottes bestimmt, sondern an und für sich nothwendig, ebendamit aber mit der theistischen Voraussetzung unvereinbar. Noch weniger stimmt diese Ansicht der sittlichen Verhältnisse zu

1) Der christl. Glaube I, 493. 508.

dem Partikularismus des kirchlichen Systems, in dessen Dienst sie Schleiermacher allerdings zu ziehen sucht, und nur eine Inconsequenz, oder richtiger eine natürliche Folge seiner Getheiltheit zwischen theologischem Dogmatismus und philosophischer Universalität ist es, wenn er neben der oben angeführten, Jeden an seinem Orte und in seiner Weise anerkennenden Erklärung, nun doch wieder den Gegensatz von Christen und Nichtchristen mit dem der Erwählten und Verworfenen identificirt, und sich über das Vorhandensein der Letzteren bald mit der Aussicht auf eine jenseitige Bekehrung aller Menschen [1]), bald mit der gewaltsamen und sophistischen Behauptung, dass die Nichtchristen als solche auch gar keine Personen seien [2]), bald mit der ebenso gezwungenen Bemerkung [3]) tröstet, dass doch Alle wenigstens als Glieder eines zum dereinstigen Uebergang in's Christenthum bestimmten Volks auch am Christenthum selbst mehr oder weniger theilhaben. Werden einmal die Unterschiede der sittlichen und geistigen Beschaffenheit als nothwendig in der Stufenreihe der Weltwesen anerkannt, so kann weder ein dereinstiges Aufhören dieser Unterschiede noch eine andere Stellung der Einzelnen innerhalb derselben verlangt oder auch nur gewünscht werden, sondern die Welt ist so, wie sie ist, vollkommen, und der Einzelne hat eben an dem Orte, an dem er sich befindet, seine individuelle Bestimmung schlechthin erreicht; der Uebergang aller Völker und Individuen zum Christenthum würde die nothwendige Mannigfaltigkeit des Ganzen vernichten: diese Schleiermacherische Theorie, weit entfernt, die kirchliche und theistische Vorstellungsweise zu retten, drängt nur um so unwiderstehlicher zu dem Pantheismus, der ihre ursprüngliche Grundlage bildet, hinüber.

Die Thätigkeit, zu welcher Gott, nach gewöhnlicher Vorstellung, durch sein Vorherwissen bestimmt wird, und durch welche er seine Vorherbestimmung ausführt, ist die Vorsehung im engern Sinn, oder die Weltregierung. Näher enthält diese, wie bereits bemerkt, zwei Momente, sofern die göttliche Thätigkeit darin die menschliche theils in ihrer Selbständigkeit erhält, theils in sie eingreift, dieselbe

1) Dogm. II, 275 f. 290. 551. V. d. Erw. S. 479.
2) V. d. Erw. S. 456 ff. vgl. Dogm. II, 289—292.
3) Dogm. II, 305, vgl. dagegen Strauss Glaubensl. II, 461 ff.

bald blos zulässt, bald durch eine positive Einwirkung hervorbringt [1]). Auch diese Bestimmungen sind aber nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten, und es fragt sich, ob die Lösung derselben von theistischer Voraussetzung aus möglich ist.

Untersuchen wir hiefür zuerst den Begriff der göttlichen Zulassung, so stellt sich diesem sogleich das Bedenken entgegen, dass er eine Beschränkung der göttlichen Allmacht zu enthalten scheint. Denn was Gott blos zulässt, das ist, eben sofern es zugelassen wird, nicht von ihm bewirkt, es kann mithin seinen Grund nur in einer in Beziehung auf diese Thätigkeit von ihm unabhängigen Causalität haben, giebt es aber von Gott ganz oder theilweise unabhängige Kräfte, so ist der Begriff der Allmacht, wie es scheint, aufgehoben. Hierauf liesse sich nun zwar erwiedern: diese Unabhängigkeit habe selbst nur im göttlichen Willen ihren Grund, sie enthalte keine Beschränkung der göttlichen Macht, als solcher, sondern nur eine Selbstbeschränkung des göttlichen Willens in Ausübung dieser Macht, Gott könnte in jedem Augenblick in die freie Thätigkeit mit seinem allmächtigen Willen eingreifen, aber er wolle nicht, und eben dieses Nichtwollen sei der Begriff der Zulassung. Oder wenn wir den Un-

1) Die alte Dogmatik (z. B. Quenstedt P. I, c. 13, Sect. 1. Th. 13 ff. S. 760) unterscheidet bekanntlich zwischen der Erhaltung und Weltregierung oder auch der Erhaltung, Mitwirkung und Weltregierung, welche letztere sodann durch die vier Akte der Zulassung, Verhinderung, Lenkung und Begrenzung beschrieben wird. Diese Unterschiede lassen sich jedoch nicht durchführen: die Mitwirkung ist ebenso ein Moment der Weltregierung, als der Erhaltung, und fällt als solches mit der Lenkung (*directio*) zusammen; ebenso aber diese mit der Verhinderung, welche doch gleichfalls nur in einer Einwirkung, einer hemmenden und zurückhaltenden nämlich, einer Mitwirkung zum Unterlassen bestimmter Handlungen, bestehen könnte; ebendieses ist aber auch die Begrenzung (*determinatio*), welche sich von der Verhinderung nur unterscheidet, wie die theilweise Hemmung von der vollständigen. Wir verstehen unter der Erhaltung, die uns aus diesem Grunde hier nicht weiter beschäftigt, die Thätigkeit Gottes in ihrer Beziehung auf die natürlichen Dinge und Kräfte, als solche, unter der Vorsehung dieselbe Thätigkeit als das Bestimmende der freien Kräfte und Erfolge gedacht, als solche aber hat sie wesentlich die eben bezeichneten zwei Momente.

terschied des Wollens und Könnens als einen endlichen und vermenschlichenden von Gott fernhalten, so wäre zu sagen: da zur vollkommenen Offenbarung Gottes auch das Dasein freier Wesen gehört, die göttliche Macht aber als eine geordnete von der Weisheit und Güte nicht verschieden und darum immer auf das Vollkommenste gerichtet ist, so liegt in ihr selbst der Wille und die Nothwendigkeit eines freien, von Gott nicht bewirkten, sondern nur zugelassenen Thuns. Indessen wäre damit die Schwierigkeit nur auf eine andere Seite hinübergeschoben. Für's Erste nämlich tritt hier ganz besonders hervor, was wir schon früher behaupten mussten, dass die freien Handlungen nicht Gegenstand der göttlichen Allwissenheit sein könnten, denn sofern die sie bewirkende Kraft nicht von dem göttlichen Willen bestimmt wäre, so wären sie von dem Selbstbewusstsein Gottes unabhängige, für dieses zufällige Erfolge, die als solche nur empirisch erkannt werden könnten. Sodann ist aber auch das Verhältniss der beiden Willen selbst, des göttlichen und des menschlichen, welches der Begriff der Zulassung aussagt, nicht frei von Widersprüchen. Denn da in diesem Begriff unmittelbar liegt, dass Gott das, was er zulässt, vermöge seiner Allmacht auch verhindern könnte, und da er der Voraussetzung gemäss Manches auch wirklich verhindert, was er zulassen könnte, wenn er wollte, so entsteht immer die Frage, warum Gott gerade diese bestimmten Handlungen zulässt oder verhindert[1]), und die Antwort wird nur sein können: er lässt zu, was

1) Gerade dieser Hauptpunkt, das Verhältniss der Zulassung zur Weisheit Gottes und der durch diese gesetzten Weltordnung wird in der Regel, und so auch von Müller (II, 257 ff. 268 ff.), bei der Vertheidigung der gewöhnlichen Theorie von der Zulassung übergangen. Auch dieser begnügt sich, nachzuweisen, dass eine Zulassung des von Gott nicht Gewollten seine Allmacht nicht aufheben würde. Diess ist aber nur dann richtig, wenn man die Allmacht abstrakt, als das Vermögen bestimmt, Alles zu thun, was Gott will; so gefasst gehört zur Allmacht auch das, dass Gott zulassen kann, was er zulassen will; aber die Frage ist eben, ob er Anderes, als das möglichst Beste, zulassen wollen kann, d. h. ob die Vorstellung der Zulassung auch mit dem konkreten Begriff der Allmacht vereinbar ist, welcher von dem der absoluten Güte und Weisheit nicht verschieden, nicht das Vermögen zu allem Beliebigen, sondern die Nothwendigkeit des Be-

in die von ihm gewollte Weltordnung passt, und verhindert, was ihr widerstreitet — denn eine solche Macht werden wir doch dem End-

---

sten von Gott aussagt. Müller freilich wird diese Bestimmung kaum zugeben; er kann sich einen göttlichen Willen denken, der von aller inneren Nothwendigkeit losgerissen sich mit grundloser Wahl rein aus sich selbst bestimmt. „Alle Bestimmungen des Wesens Gottes haben seinen absoluten Willen zu ihrem Princip;" „dass sein Wesen lautere Harmonie ist, beruht nicht auf einer ihn selbst beherrschenden Nothwendigkeit, sondern eben auf seiner Freiheit"; nicht anders verhält es sich auch, wie natürlich, mit den Weltgesetzen: „aller vernünftige Zusammenhang wurzelt in dem göttlichen Urwollen"; „wir müssen selbst von den Wahrheiten, mit deren Läugnung wir jeden Zusammenhang unsers Denkens zerreissen würden, von den Grundwahrheiten der Mathematik und Metaphysik behaupten, dass sie ihren letzten Grund in der absoluten Selbstbestimmung Gottes haben, und Cartesius hat darin ganz Recht, dass er diese Wahrheiten nicht aus einer von dem Willen Gottes unabhängigen Nothwendigkeit ableiten will". (A. a. O. II, 171—175) M. hält es also wohl für denkbar, dass ein Quadrat kreisförmig und überhaupt das Unmöglichste wirklich, dass Gott selbst nicht Gott, oder am Ende auch gar nicht wäre, wenn er gewollt hätte; dass von alle dem thatsächlich das Gegentheil stattfindet, haben wir nur einem glücklichen Zufall, einer Laune der göttlichen Willkühr — mag auch M. selbst diese Bezeichnungen ablehnen — zu verdanken. Neben dieser Tiefe der Erkenntniss, bis zu welcher unsere theologische „Spekulation" fortgehen musste, ist freilich die Behauptung, dass das göttliche Wirken auf die Welt durch keine innere Nothwendigkeit bestimmt sei, eine wahre Kleinigkeit, und es dürfte kaum möglich sein, mit dem, welcher jene ersteren Sätze zu ertragen vermag, über die letztere zu streiten. Nur das lässt sich nicht absehen, wie man sich überhaupt mit Untersuchungen über den Zusammenhang und die Gründe des Seins abgeben mag, wenn man doch zugleich überzeugt ist, dass dieser Zusammenhang in keinerlei vernünftiger und durch die Vernunft erkennbarer Nothwendigkeit, sondern eben nur in einem von der Vernunft unabhängigen Willen seinen Grund habe. Gebt einem Mathematiker zu bedenken, dass dreimal drei recht wohl zehen sein könnte, wenn nur Gott wollte, so wird er sich zwar zunächst einige bescheidene Zweifel darüber erlauben, ob ihr bei Sinnen seid, sollte er euch aber doch Glauben schenken, so wird er eine so brodlose Kunst, wie die seinige in diesem Fall wäre, aufgeben. Eben diess

lichen nicht zuschreiben wollen, dass es den göttlichen Weltplan an irgend einem Punkte ganz oder theilweise vereiteln könnte. Die Weltordnung aber, welche Gott gewollt hat, muss die möglichst beste sein, und ebenso alles Einzelne in ihr das Beste und Zweckmässigste unter dem, was an dieser Stelle möglich war, denn Gott kann vermöge seiner Güte und Weisheit in jedem Falle nur das Vollkommenste wollen und hervorbringen. Wenn aber dieses, so findet in dem göttlichen Weltplan selbst so wenig, als in dem ihn erzeugenden Willen und Denken ein Zufälliges Raum, was vielmehr einen Theil desselben ausmacht, das erweist sich ebendadurch als gut und nothwendig, und diess muss, wie von allem Andern, so auch von dem menschlichen Thun gelten, das Gott durch seine Zulassung in seinen Weltplan aufnimmt, d. h. sofern etwas von Gott zugelassen wird, müsste es auch von ihm bewirkt werden, sofern es dagegen nicht von ihm bewirkt werden kann, dürfte er es auch gar nicht zulassen: der Begriff der Zulassung hebt sich in seiner Anwendung auf Gott in den höheren der absoluten Wirksamkeit auf, das leidentliche Verhalten des blossen Geschehenlassens, das er von Gott aussagt, ist mit der Absolutheit des göttlichen Wirkens unvereinbar.

Es erhellt diess besonders deutlich bei der Frage über die Zulassung des Bösen. Hat Gott das Böse, das Nichtseinsollende und von ihm selbst Missbilligte zugelassen, so konnte er es entweder nicht verhindern, oder er wollte nicht. Konnte er nicht, so wäre das Böse nicht zugelassen, sondern nothwendig, und es gäbe eine im Widerspruch mit dem göttlichen Willen stehende Nothwendigkeit, die dieser nicht zu überwältigen vermochte. Konnte er zwar, aber er wollte nicht, so müssen wir fragen: warum hat er nicht gewollt? und Niemand wird auf diese Frage etwas Anderes erwiedern können, als Leibnitz: Gott hat das Böse nicht verhindert, weil er wusste,

---

wäre ohne Zweifel auch denjenigen von unsern Theologen und Philosophen zu rathen, welche sich keine besseren Vorstellungen vom göttlichen Willen zu machen wissen als solche, wornach auch unter den menschlichen Regierungen, die ja von eben dieser Seite her als Nachbilder der göttlichen Monarchie gepriesen werden, diejenigen die besten sein müssten, in denen sich der absolute Wille durch Vernunft und Gesetze am Wenigsten binden lässt.

dass die jetzige Welt mit dem Bösen, das in ihr ist, besser sein werde, als jede andere mögliche Welt. Das Gleiche gilt aber auch von jeder einzelnen bösen Handlung: wenn ihre Verhinderung in der besten Welt möglich war, so musste sie Gott auch wirklich verhindern, war sie nicht möglich, so ist diese Handlung ein unerlässlicher Bestandtheil der besten Welt, d. h. sie ist nothwendig, und es hilft nichts, sich vor dieser Folgerung mit der Distinktion zu flüchten: nur die Möglichkeit dieser Handlung für das freie Subjekt, nicht ihr wirkliches Eintreten sei nothwendig gewesen, denn alsbald wiederholt sich die Frage: war unter allen denkbaren Welten keine, die im Uebrigen ebenso vollkommen, als die jetzige, dieses Böse nicht enthalten hätte? Gab es eine, so musste Gott statt der unsrigen diese schaffen, gab es keine, so war die fragliche Handlung als Bestandtheil der besten Welt nothwendig, denn nothwendig ist doch gewiss, wovon das Gegentheil undenkbar ist.

Keine geringeren Schwierigkeiten bietet auch der Begriff der Mitwirkung dar, ja diese fallen hier desshalb noch unmittelbarer in's Auge, weil die göttliche Thätigkeit, die mit der menschlichen vereinigt werden soll, in diesem Fall nicht blos die negative des Geschehenlassens, sondern die positive des Bewirkens ist. Sofern der Mensch und das Endliche überhaupt schlechthin abhängig von Gott ist, lässt sich keine Thätigkeit desselben denken, wozu nicht Gott die Kraft mittheilte; und diese Mittheilung mit den Socinianern und Arminianern, sammt ihren Nachfolgern unter den neueren Supranaturalisten und Rationalisten, auf die Entstehung der Welt überhaupt oder auch jedes Einzelnen zu beschränken, dann aber Jeden mit den ihm ein für allemal verliehenen Fähigkeiten selbständig wirken zu lassen, heisst in Wahrheit jene Abhängigkeit als eine absolute aufheben; so wären dem Endlichen seine Kräfte zwar ehedem von Gott verliehen worden, es wäre auch in jedem Augenblick die Möglichkeit vorhanden, dass Gott dieselben wieder entzöge oder beschränkte, aber im gegenwärtigen Moment fiele das Sein und die Thätigkeit des Geschaffenen ausserhalb des göttlichen Seins und Wirkens, die Summe aller Realität wäre zwischen Gott und der Creatur getheilt, Gott käme nicht das absolute, sondern nur ein beschränktes Sein zu. Aus der Idee des Absoluten folgen daher jene Bestimmungen unabweisbar, welche auch unsere altprotestantische Dogmatik aus der schola-

stischen Philosophie und weiterhin mit dieser aus der Lehre der platonisirenden Kirchenväter herübergenommen hat, dass alle Wirkungen der kreatürlichen Ursachen nur durch den fortwährenden unmittelbaren Einfluss der wirksamen göttlichen Kraft möglich seien, und mit dieser göttlichen Einwirkung auch die Thätigkeit der Kreatur aufhöre. Wie aber neben einer solchen Einwirkung die menschliche Freiheit bestehen, wie andererseits der Alles wirkende göttliche Wille von der Urheberschaft des Verkehrten im menschlichen Thun freigesprochen werden soll, lässt sich nicht einsehen. Unsere alte Dogmatik [1]) stellt in ersterer Beziehung den Kanon auf: *concurrit Deus cum naturalibus ad modum causae naturalis cum causis liberis per modum causae liberae*, d. h. die natürlichen Kräfte werden von Gott mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit, die freien dagegen unter Erhaltung ihrer Freiheit bewegt. Aber gerade wie neben diesem alle Punkte ihrer Thätigkeit umfassenden Bewegtwerden noch eine Freiheit möglich sei, wäre zu zeigen. Wenn meine Thätigkeit in jedem ihrer Momente von der göttlichen getragen ist, und mit der Zurückziehung der letzteren unmittelbar erlischt, so hängt es nur von Gott ab, ob und wie ich thätig bin, von meinem eigenen Willen dagegen nur sofern dieser selbst von Gott bewegt wird. Dann ist aber auch das Ziel und die Richtung dieser Bewegung schlechthin durch den göttlichen Willen bestimmt, und auch wenn diese Richtung eine verkehrte ist, kann die Schuld davon nur in dem göttlichen Willen liegen. Will man diess nicht zugeben, so müsste man doch wieder zwischen beiderlei Ursachen, der göttlichen und der menschlichen, theilen, und allerdings versucht diess unsere Dogmatik in der Formel, durch welche sie das Verhältniss der göttlichen Mitwirkung zum Bösen zu bestimmen sucht: *Deus in malis actionibus concurrit ad materiale, non ad formale*, oder wie diess auch ausgedrückt wird: [2]) *effectus est a Deo, non defectus.* Allein davon nicht zu reden, dass so die eigene Macht des Menschen im Guten geringer als im Bösen, und dieses die eigentliche Bewährung seiner Freiheit wäre [3]), wie verträgt sich dieser Kanon mit dem anderen, wor-

1) Z. B. Quenstedt Syst. I, c. 13. Sect. 1, Th. 15.
2) Quenstedt a. a. O. vgl. Sect. 2, Qu. 2, Schl.
3) Schleiermacher d. christl. Glaube I, 270.

nach die Thätigkeit des Geschaffenen nicht zwischen Gott und der Kreatur getheilt werden soll [1]), und wie lässt sich überhaupt in dieser Weise zwischen dem Materiellen und Formellen der Handlung, zwischen der Thätigkeit und der Grenze der Thätigkeit unterscheiden, da besonders, wo es sich um eine absolute, göttliche Wirksamkeit handelt? Besteht die wirkende Kraft und die Wirksamkeit derselben (das Materielle der Handlung) nur durch den göttlichen Einfluss, so ist auch die Richtung dieser Kraft (die Form der Handlung) durch denselben Einfluss bestimmt, denn die Willensthätigkeit, von der sie abhängt, ist ja gleichfalls eine Kraftäusserung, eine von den Bewegungen, welche ohne die göttliche Mitwirkung nicht zu Stande kommen könnten; wollte Gott das Böse nicht, so durfte er nur seine Mitwirkung zu demselben entziehen, oder vielmehr von Anfang an nicht zu bösen Willensregungen mitwirken. Und hierin wird auch dadurch nichts gebessert, dass man dasjenige am Bösen, zu dem Gott nicht mitwirken soll, (mit Quenstedt in der angeführten zweiten Formel) auf einen blossen Mangel zurückführt; denn abgesehen davon, dass damit die Natur des Bösen verkannt wird, liegt doch am Tage, dass der *defectus actionis*, worin die Schlechtigkeit einer Handlung bestehen soll, nicht vorhanden sein würde, wenn der *effectus* vollständiger von Gott gewirkt wäre, und dass er umgekehrt unmöglich ausbleiben kann, wenn Gott die nöthige Mitwirkung zum vollständigen Bewirken des Guten entzieht, und es zeigen sich so alle Versuche, den obenbezeichneten Consequenzen zu entgehen, gleich illusorisch.

Diese an sich selbst schon unüberwindlichen Schwierigkeiten werden aber noch um ein Beträchtliches vermehrt, wenn man mit unserer älteren Dogmatik, welche freilich diese Bestimmung für ihre Lehre von der Sünde und Gnade nicht entbehren kann, die göttliche Mitwirkung zu den menschlichen Handlungen nur in Betreff des Bösen auf das Materielle derselben beschränkt, das Gute dagegen in

---

1) Quenstedt a. a. O. *ita ut idem effectus non a solo Deo, nec a sola creatura, nec partim a Deo partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et creatura producatur, a Deo videlicet ut causa universali et prima, a creatura ut particulari et secunda.*

formaler ebensosehr als in materialer Beziehung von Gott bewirkt sein lässt. Ist dem menschlichen Willen für sich, und abgesehen von der göttlichen Mitwirkung zu seiner sittlichen Richtung, nur das Böse möglich, nicht aber das Gute, so kann von einer Freiheit desselben nicht ferner die Rede sein, und es giebt keinerlei Ausweg, um dem absoluten Determinismus des Calvinischen Systems zu entgehen. In wem Gott eine beharrliche Richtung auf's Gute bewirkt, der wird gut, in wem er diese nicht bewirkt, der bleibt böse, so wenig aber jener hiebei ein Verdienst hat, so wenig trifft diesen eine Schuld. Das Letztere will nun freilich die protestantische Dogmatik, bei allem Eifern gegen das Verdienst, doch nicht zugeben; wenn gleich der Mensch ohne die Gnade nichts Gutes, auch nicht das Geringste soll bewirken können, so schreibt sie ihm doch die Fähigkeit zu, der Gnade zu widerstreben oder nicht zu widerstreben. Aber offenbar wäre dieses Nichtwiderstreben gleichfalls etwas Gutes, da es nur aus der Lust am Guten hervorgegangen sein könnte, ja die Wurzel alles Guten im Menschen; gerade die Hauptsache also, die Entscheidung für oder gegen das Princip des Guten, wäre seine eigene That. Diess kann nun natürlich nicht zugestanden werden, und so wird denn auch wieder behauptet, der natürliche Wille könne nicht anders, als der Gnade widerstreben. Dass aber unter dieser Voraussetzung die Ursache von dem ungleichen Verhalten der Einzelnen zur Gnade nicht in jenen, sondern nur in dieser liegen kann, fällt in die Augen: wenn der natürliche Zustand Aller gleichmässig der einer absoluten Sündhaftigkeit und Widersetzlichkeit gegen die göttliche Gnade ist, so ist im menschlichen Willen keine Kraft, diesem Zustand ein Ende zu machen, wenn er daher bei dem Einen aufhört, bei dem Anderen beharrlich fortdauert, so kann diess nur in der göttlichen Willkühr seinen Grund haben, und wir sind in die schroffste Prädestinationslehre mit allen ihren Consequenzen zurückgeworfen [1]).

Es ist in der Dogmatik herkömmlich, gegen diese und ähnliche Einwendungen die Berufung auf das Geheimnissvolle der göttlichen Rathschlüsse und die Beschränktheit des menschlichen Wissens vor-

1) Weiteres über diesen Punkt giebt in seiner treffenden und bündigen Weise Strauss Glaubensl. II, 442 ff.

zukehren. Lutheranern und Calvinisten, Anhängern des Supranaturalismus und des Rationalismus ist diese Auskunft gleich geläufig. Namentlich bei der Frage über das Verhältniss der Präscienz zur Freiheit ist dieselbe so allgemein üblich, dass man die Unbegreiflichkeit ihres Zusammenseins wohl auch geradezu als Beweis gegen die Zulänglichkeit der Vernunft in Glaubenssachen gebraucht. Mit Recht wird indessen dieser Ausweg von anderer Seite verworfen. An die Schranken unseres Wissens mag man erinnern, wenn es sich um die Annahme von Thatsachen handelt, die geschichtlich hinreichend beglaubigt und mit keiner erwiesenen Wahrheit im Widerstreit nur noch keine genügende Erklärung gefunden haben. Hier dagegen sind wir in einem ganz anderen Fall. Was hier zunächst vorliegt, sind nicht Thatsachen, sondern dogmatische Voraussetzungen, und zwar solche Voraussetzungen, von denen zwar die eine, die Freiheit des menschlichen Willens, in der Reflexion auf eine unzweifelhafte Erfahrung wie in allgemeineren philosophischen Gründen eine hinlängliche Stütze hat, die andere dagegen — die hergebrachte Vorstellung von Gott und dem göttlichen Wirken — nicht blos einer genügenden wissenschaftlichen Begründung entbehrt, sondern auch von den mannigfaltigsten anderweitigen Schwierigkeiten gedrückt wird; und was die Kritik über diese Voraussetzungen auszusagen hat, ist nicht blos, dass wir ihre Vereinbarkeit nicht einsehen, sondern vielmehr, dass wir ihre absolute Unvereinbarkeit so deutlich als möglich einsehen. Mit der Verweisung auf die Unbegreiflichkeit ihres Verhältnisses ist daher nichts gesagt; wir begreifen dasselbe vollkommen, aber eben nur als ein unmögliches und widersprechendes. Wovon aber Jemand die Unmöglichkeit deutlich erkennt, das kann er auch mit dem besten Willen nicht annehmen.

Näher liegt dieser Widerspruch in letzter Beziehung, wie bemerkt, darin, dass uns bei der gewöhnlichen Ansicht vom Verhältniss des göttlichen Wissens und Wirkens zur menschlichen Freiheit zugemuthet wird, eine und dieselbe Thätigkeit, das menschliche Handeln, auf zwei verschiedene Persönlichkeiten, die göttliche und die menschliche, zurückzuführen, ohne dass doch diese ihre Selbständigkeit an jene verlieren, oder jene zu Gunsten dieser auf ihre Absolutheit verzichten soll. Diese Aufgabe ist aber schlechterdings nicht zu lösen. Denn da jedes persönliche Bewusstsein als solches ein in-

dividuell bestimmtes ist, so müssten auch im göttlichen Wissen und Willen die menschlichen Handlungen in ihrer konkreten Vollständigkeit enthalten sein. Sind sie aber dieses, so sind sie auf jedem Punkte mit der absoluten Nothwendigkeit des göttlichen Wesens und Wirkens bestimmt, und die Möglichkeit ihres Andersseins, die Wahlfreiheit, ist zu Ende. Die Fragen nach der Vereinigung des Vorherwissens und der Vorherbestimmung, der göttlichen Zulassung und Mitwirkung, mit der Freiheit des Menschen enthalten ganz denselben Widerspruch, wie die nach der Einheit der beiden Willen, oder überhaupt der beiden Naturen in Christo. Mit dem Versuche, ihn unter Voraussetzung der widersprechenden Bestimmungen zu lösen, hat sich die Wissenschaft lange genug abgequält, nachdem alle diese Bemühungen nur das Verfehlte des ganzen Unternehmens an's Licht gestellt haben, wäre es einmal an der Zeit, die Voraussetzung selbst aufzugeben, und mit Schelling[1]) und Strauss[2]) unumwunden zu bekennen, dass die individuelle Freiheit mit dem theistischen Gottesbegriff nicht zu vereinigen sei.

Gewährt aber der entgegengesetzte Standpunkt in dieser Beziehung günstigere Aussichten? Gerade die sogenannten pantheistischen Systeme sind ja vorzugsweise dem Vorwurf ausgesetzt, dass sie die Freiheit des Menschen einer starren Nothwendigkeit aufopfern, und an eben diese Voraussetzung knüpft sich die vielgehörte Behauptung, dass in ihnen auch von einem Unterschied des Guten und Bösen, von einem sittlichen Handeln und einer sittlichen Begeisterung entweder gar nicht oder nur aus Inconsequenz gesprochen werden könne. Ist aber diese breitgetretene Anklage offenbar unverständig, und falls sie nach gewohnter Praxis von den Systemen auf die Personen ausgedehnt wird, sogar verächtlich, so muss auch der Vorwurf in Betreff der Freiheit so lange für ein blosses Vorurtheil erklärt werden, als er nicht bessere Gründe beigebracht haben wird, als bisher. Was diesem Vorurtheil einen Schein von Berechtigung giebt, ist die weitverbreitete Meinung, als ob der Spinozismus die einzig mögliche, oder wenigstens diejenige Form des Pantheismus sei, zu welcher auch

1) Philos. Schriften I, 405.

2) Glaubensl. II, 362 f. Im Interesse seines Determinismus tritt diesem Satze auch Romang bei; vgl. Fichte's Zeitschr. VII (1841), 1, 198 ff.

jede andere in den wesentlichen Resultaten zurückführen müsse. In Spinoza's System findet aber allerdings die Freiheit des Menschen keinen Raum, der Wille ist ihm zufolge keine *causa libera*, sondern eine *causa coacta*. Allein der Grund dieser Bestimmung ist bei Spinoza, wie diess schon Schelling [1]) treffend bemerkt hat, nicht der pantheistische, sondern der einseitig realistische Charakter seiner Philosophie. „Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, dass er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, dass es Dinge sind, in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist." Indem er die Gottheit nur als Substanz, als das starre und leblose, alle Realität in seinem unbewegten Grunde verschliessende Wesen, nicht als Geist und Leben zu fassen weiss, indem er das konkrete Sein mit seinen Gegensätzen in die Einheit der Substanz versenkt, ohne in ihr selbst die Nothwendigkeit ihrer Offenbarung im Endlichen aufzuzeigen, indem sein Absolutes, mit andern Worten, nur die affirmative, nicht die durch die Negativität und das Anderssein vermittelte Beziehung seiner auf sich selbst ist, so verhält sich dieses Eine unendliche Sein zu allem Uebrigen ausschliessend, das Endliche findet neben ihm keine Stelle, und wird auch dem Philosophen die Anerkennung seiner Existenz von der Erfahrung abgedrungen, so kann er ihm doch unmöglich eine Freiheit zugestehen, durch welche das Individuum, das nach der strengen Consequenz des Systems gar nicht möglich wäre, nun gar aus einem selbstlosen Accidens des Einen allgemeinen Wesens zu einem in sich unendlichen Wesen von selbständiger Eigenthümlichkeit erhoben würde. Man kann daher den Grund für Spinoza's Bekämpfung der Willensfreiheit ebensogut in der Transcendenz des Absoluten, dem dualistischen Charakter seines Systems, als umgekehrt in seinem Pantheismus suchen: das Richtigere ist aber, dass derselbe in der abstrakten Fassung dieses Pantheismus liegt, vermöge der die unvermittelte Einheit des Endlichen und Absoluten, wie jede unmittelbare Verknüpfung von Gegensätzen, in ihren ebenso unvermittelten Dualismus umschlägt. Kein anderer Grund ist es auch, der Schleiermacher verhindert, in seiner Ansicht von der Freiheit über den Begriff der selbstthätigen Kraft, oder der Lebendigkeit, hinaus-

1) A. a. O. S. 417 f.

zukommen: auch ihm ist das Absolute nicht die in den Gegensätzen und Veränderungen der Erscheinung sich erhaltende und realisirende Idee, sondern nur gegensatzlose Einheit, in der aller Unterschied und alle Bestimmtheit erlischt, die ihm aber ebendesswegen auch wieder zu einem Jenseitigen, nur mit seiner „Ursächlichkeit" der Welt gegenwärtigen, in seinem Wesen dagegen transcendenten und unerkennbaren Ding an sich wird [1]), der Spinozismus geht in Dualismus über, und eben dieser Dualismus im Pantheismus ist es, welcher die volle Freiheit des endlichen Willens unmöglich macht. Dagegen scheint es, von dieser seiner unvollkommenen, noch mit dem Standpunkt des Gegners behafteten Durchführung abgesehen, gerade das System der Immanenz zu sein, durch welches die Freiheit allein zu retten ist. „Ist Gott — so wird diess von Strauss vortrefflich erörtert [2]) — der Welt immanent, so ist er auch der schlechthin Selbstthätige nur in ihr, oder die Weltwesen sind in ihm beziehungsweise selbstthätig. Was dem abstrakten Vorstellen als das Eine absolute Thun Gottes, das erscheint dem empirischen als das getheilte und bedingte Thun der Geschöpfe; und das glaubige Bewusstsein, als das synthetische Auch jener beiden Vorstellungsweisen, stellt sie, die in der That nur zwei subjektive Anschauungsformen sind, als zwei verschiedene Objekte nebeneinander, die es aufeinander bezieht: wobei dann die Ungereimtheit, gleichsam die durch zweierlei Medien angeschaute Sonne für zwei Sonnen zu nehmen, und nach ihrem gegenseitigen Gravitationsverhältniss zu fragen, in dem Ergebniss zu Tage kommt, dass eigentlich jede in die andere fallen müsste. Die Wahrheit ist freilich, dass sie zusammenfallen: nicht in der Wirklichkeit stehen Gott und Welt sich gegenüber, sondern in der unwissenschaftlichen Vorstellung; und nicht nach ihrem realen Verhältniss als zweier Gegenstände ist zu fragen, sondern nach der dialektischen Vermittlung beider Vorstellungen zu streben. Steht ein absolutes Agens den endlichen als an-

1) Man vgl. über dieses Kantische Element der Schleiermacher'schen Philosophie, das gewöhnlich viel zu wenig beachtet wird, meine Bemerkungen in der Abhandlung „Erinnerungen an Schleiermachers Lehre von der Persönlichkeit Gottes" B. I, S 265 ff. dieser Zeitschrift.

2) Glaubensl. II, 563.

dern gegenüber, so bemüht man sich vergeblich, für diese etwas Anderes als absolute Passivität herauszubringen. Ist hingegen die Differenzirung in eine Unendlichkeit endlicher Agentien die Form, in welcher das absolute Agens seine Selbstverwirklichung wesentlich vermittelt, so muss die absolute Aktuosität in der Gesammtheit der endlichen Agentien, und zwar als deren eigene oder Selbstthätigkeit, anzutreffen sein, sofern ausser ihnen das Absolute gar nicht vorhanden ist. Wie man also auf theistischem Standpunkte, den Gedanken des Absoluten folgerecht ausgedacht, eigentlich sagen müsste: so wahr Gott allmächtig ist, sind die Menschen ihm gegenüber unfrei: so heisst es im System der Immanenz umgekehrt: so gewiss Gott selbstthätig ist, sind es auch die Menschen, in denen er es ist." Der Mensch hat, mit andern Worten, die Absolutheit, welche als Eigenschaft eines von ihm verschiedenen Einzelwesens seine Freiheit erdrückt, als das allgemeine Wesen des Geistes, an dem jeder Einzelne in seiner Art theilnimmt, in sich aufgenommen; die Frage ist daher nicht mehr, wie sich die Freiheit des Menschen zu dem absoluten Wissen und Wirken einer ausserweltlichen Gottheit, sondern wie sich die freie Thätigkeit jedes Einzelnen zu der aller Andern und zu den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur verhalte; die theologische Untersuchung ist in eine anthropologische übergegangen. Die eine Seite der letzteren haben wir nun bereits hinter uns; wir haben gefunden, dass zum Begriff des Willens, allgemeiner ausgedrückt, zur vollständigen Verwirklichung des Absoluten im selbstbewussten Subjekt, das Moment der Wahlfreiheit wesentlich gehört, und dass auch der Fortgang dieser Freiheit zum abstrakten Eigenwillen, zum Bösen, in einer inneren Nothwendigkeit begründet ist; ob und wie sich dagegen aus diesem Spiel zufälliger Thätigkeiten die Nothwendigkeit einer sittlichen Weltordnung wiederherstellt, welches ihr allgemeines Gesetz ist, wie sich diese sittliche Ordnung zur Naturordnung verhält, ist noch zu untersuchen.

Alle Thätigkeiten und Zustände der Menschen, der Einzelnen sowohl als ganzer Massen und des Geschlechts überhaupt, sind das zusammengesetzte Produkt aus drei Faktoren: der natürlichen Anlage, den äusseren Einflüssen, und der eigenen freien Selbstbestimmung. Die zwei ersten von diesen Elementen nun sind für sich betrachtet der Zufälligkeit entnommen: die Menschheit im Ganzen hat

eine bestimmte geistige und leibliche Anlage und steht in einem bestimmten Verhältniss zur Natur, dem einzigen Aeusseren, das sie neben sich hat; ebenso sind auch jedem Volk gewisse Eigenthümlichkeiten theils durch seinen ursprünglichen Stammescharakter, theils durch sein Verhältniss zu der es umgebenden Natur und seinen Nachbarn vorgezeichnet; diese Eigenschaften und Verhältnisse modificiren sich näher in den Familien, die Familientypen in den Anlagen der Einzelnen. Die Menschheit ist so im Ganzen, wie im Einzelnen, mit gewissen ursprünglichen Kräften und Hülfsmitteln ausgerüstet, welche den Stoff für alle freie Thätigkeit bilden. Ueber diese ihre natürlichen Voraussetzungen kann die letztere unmöglich hinausgehen; wie für den Einzelnen seine Individualität und seine individuellen Verhältnisse, so bildet für das ganze Geschlecht sein Gattungscharakter und die äussere Natur eine unübersteigliche Schranke [1]). Dagegen ist nun aber innerhalb dieser Schranke eine unerschöpfliche Möglichkeit freier Selbstbestimmung gegeben, und durch diese freie Thätigkeit werden auch die Naturbedingungen des Handelns selbst in einer Weise modificirt, welche es schlechthin unmöglich macht, die Nothwendigkeit, die ihnen ursprünglich zukam und im Allgemeinen stets zukommt, mit derselben Strenge auch im Besonderen und Einzelnen zu behaupten. Schon die Entstehung und die Naturanlage des Individuums ist durch ein willkührliches Thun anderer Individuen bedingt; ebenso hat auf den Gang und die Schicksale seines Lebens eigenes und fremdes Handeln den umfassendsten Einfluss; noch ungleich durchgreifender wird dieser, wo sich die menschliche Thätigkeit in grösseren Gemeinschaften organisirt; selbst sein Verhältniss zur äussern Natur endlich ist nicht so unabhängig vom Willen des Menschen, dass er sich nicht ebensowohl durch Kraft und Einsicht zum Herrn der Natur machen, als durch Weichlichkeit und Stumpfheit zu ihrem Knecht herabsinken, die Hindernisse, welche sie ihm entgegenstellt, überwinden, oder ihnen unterliegen, ihre Hülfsmittel vernachlässigen oder in's Unendliche steigern könnte. Wäre nun diese ganze Thätigkeit von keinem andern Gesetz, als dem des Zufalls beherrscht, so wäre der Gang der Menschengeschichte zwar

1) Man vgl. hierüber auch die Bemerkungen unsers 1. Art. 1846' 3, 440 f.

äusserlich durch die Naturnothwendigkeit in gewisse Grenzen eingeschlossen, aber in sich selbst ohne Regel und Gesetz, und in demselben Maasse, als sich die Menschheit von der Einfachheit und Rohheit des ersten Naturzustands entfernte, und sich ihre Zustände selbst bildete, müsste diese Zufälligkeit zunehmen, von einer sittlichen Weltordnung könnte nicht gesprochen werden. Diese wird nur dann vorhanden sein, wenn in dem Spiel der Willkühr selbst, in der Zufälligkeit des Thuns als solcher, das Gesetz enthalten ist, durch das ihr scheinbar ungeordneter Gang in eine regelmässige Bahn zurücklenkt.

Die formale Freiheit des Willens besteht in der Fähigkeit, sich unter allen den verschiedenen Thätigkeiten, deren Möglichkeit durch die physische und intellektuelle Kraft des Subjekts gegeben ist, ebensowohl für die eine, als für die andere zu entscheiden, sie enthält ebendamit auch das Vermögen, statt des Guten und Richtigen auch das Schlechte und Verkehrte zu wählen. Was hindert nun, dass nicht blos Einzelne, sondern Alle oder doch die Meisten von diesem Vermögen beharrlich einen schlechten Gebrauch machen, und so die Verwirklichung der sittlichen Idee im Grossen, die Herrschaft des Guten in der Welt vereiteln? Wäre das Böse dem Wesen des Menschen ebenso gemäss, und hätte es in sich den gleichen Bestand, wie das Gute, so stände dem nichts im Wege; soll das Gute und Richtige die Oberhand behalten, so muss die Schlechtigkeit und der Irrthum an sich selbst hinfällig und vergänglich sein. Eben dieses ist aber auch wirklich der Fall. Verfehlt ist im Allgemeinen dasjenige Thun, welches den durch die Natur der Sache und das Wesen des Menschen geforderten Bestimmungen widerspricht [1]. Sofern aber eine Handlungsweise dem Wesen des Menschen widerspricht, so widerspricht sie auch sich selbst, denn da das Handeln seinem Begriff nach gar nichts anderes ist, als die Selbstverwirklichung des

1) Liegt der subjektive Grund dieses Widerspruchs in mangelhafter Einsicht, so werden wir die Handlung zweckwidrig, liegt er in einer verkehrten Willensrichtung, so werden wir sie schlecht nennen; für die vorliegende Untersuchung kommt aber dieser Unterschied nicht weiter in Betracht, da es sich hier nicht um die moralische Beurtheilung des Subjekts, sondern um den objektiven Werth und Erfolg seines Thuns handelt.

Willens, die Erscheinung seines Wesens, so ist ein verkehrtes Handeln der Widerspruch, das Wesen des Willens dadurch verwirklichen zu wollen, dass ein ihm Widersprechendes gesetzt, es dadurch zu bejaben, dass es verneint wird. Derselbe Widerspruch liegt aber auch in der Unangemessenheit einer Handlung gegen die Natur ihres Objekts, denn worin anders besteht diese, als darin, dass der Wille, indem er sich im Objekt darzustellen strebt, zugleich die wesentlichen Bedingungen dieser objektiven Existenz aufhebt, sich also keine wirkliche und wesentliche, sondern nur eine Scheinexistenz giebt, dass das Subjekt das affirmative Verhältniss des Innern und Aeusseren (die Gleichheit der Absicht und des Erfolgs), indem es dasselbe hervorbringen will, in ein negatives verkehrt, seinen Zweck der Selbstobjektivirung durch ein Mittel verfolgt, das die Erreichung dieses Zwecks unmöglich macht. Alles verkehrte Handeln ist mit Einem Wort ein innerer Widerspruch, sei dieser nun der Widerspruch des Willens mit sich selbst, oder der Widerspruch seiner Verwirklichung mit den Bedingungen der Wirklichkeit, und eben dieser Widerspruch ist es, den wir mit den Prädikaten des Schlechten und Zweckwidrigen ausdrücken. Was aber sich selbst widerspricht kann unmöglich Bestand haben, denn worin anders liegt dieser Widerspruch, als darin, dass jede seiner Bestimmungen die anderen ausschliesst, dass es eine sich selbst aufhebende, eine blos scheinbare Existenz hat? Kein verkehrtes Handeln kann daher einen andern als vorübergehenden Erfolg haben, denn statt des Wesenhaften macht es das Zufällige, statt der Nothwendigkeit der Sache die Willkühr des Subjekts zu seinem Inhalt, das Zufällige ist aber immer auch ein Hinfälliges, die Willkühr, welche sich gegen das in der physischen und sittlichen Natur des Menschen Begründete behaupten will, geht in sich selbst oder doch in ihrem Werke an eben diesem Widerspruch unabwendbar zu Grunde.

Näher ist diese Hinfälligkeit des Schlechten und Verfehlten eine doppelte, eine innere und eine äussere. Es trägt den Keim seines Untergangs in seinem Innern, denn es ist an sich selbst der Widerspruch seiner Existenz gegen seinen Begriff, es ist ein Thun, welches das Gegentheil dessen hervorbringen will, was der Natur dieser Thätigkeit und der in ihr wirkenden Kraft gemäss ist, welches daher in seinem Wirklichwerden selbst unmittelbar das Gegentheil seiner verwirklicht, in demselben Maasse, als es sich in der Welt durch-

setzt, auch sich selbst aufhebt. Wenn z. B. der Despot seinen partikulären Willen an die Stelle des Volkswillens setzt, so ist diess der Widerspruch, in einem und demselben Thun zu behaupten, dass der Wille des Einzelnen Alles, und dass er nichts gelten solle, jenes, sofern ein Einzelner der absolute Herr, dieses, sofern alle Einzelnen ausser jenem Knechte sein sollen. Dieser Widerspruch wird nun allerdings für den ersten Anblick dadurch verdeckt, dass die entgegengesetzten Bestimmungen empirisch an verschiedene Subjekte vertheilt werden: dieser Einzelne soll herrschen, die Andern sollen dienen. Aber in Wahrheit hat die Herrschaft dieses bestimmten Einzelnen nur dann einen Grund, wenn dem Einzelnen als solchem, dem Individuum überhaupt das unbedingte Recht zusteht, zu herrschen — denn warum sollte es dem Einen mehr zustehen, als dem Andern? — steht es aber dem Individuum überhaupt zu, so steht es keinem Einzelnen für sich allein zu. Indem daher der Despot durch seine Alleinherrschaft das Recht der Anderen aufhebt, hebt er sein eigenes Recht auf, erklärt sich nicht blos durch sein Thun selbst für rechtlos, sondern zerstört dadurch auch in der Wirklichkeit den Glauben an das Recht, die Treue, ohne welche auch die äusserste Gewaltherrschaft nicht bestehen kann. Was Plato sagt, dass selbst eine Räuberbande der Gerechtigkeit nicht entbehren könne, das gilt überhaupt: die vollendete Selbstsucht macht jede gemeinsame Thätigkeit, auch die für die selbstsüchtigen Zwecke selbst, unmöglich, und bindet ebendadurch sich selbst die Hände: der Herrscher, welcher es verschmäht, der gesetzliche Regent von Freien zu sein, wird der Sklave von Sklaven, das Volk, welches andere ungerechter Weise unterdrückt, wird selbst unterdrückt, denn ist die Ungerechtigkeit einmal zum Princip erhoben, so lässt sich auch ihrer Aeusserung keine Grenze mehr setzen. Dieselbe Dialektik zerstört aber das Böse überhaupt: indem es die allgemeinen Bedingungen des menschlichen Zusammenseins aufhebt, hebt es auch die Bedingungen seiner eigenen Existenz auf; in demselben Maasse daher, als es sich zur Herrschaft bringt, untergräbt es auch wieder die Grundlagen dieser Herrschaft, sein Sieg ist seine Niederlage.

Nur die andere Seite von dieser inneren Hinfälligkeit des Bösen und Verkehrten sind auch die äusseren Collisionen, in die es unvermeidlich geräth. Da nämlich alles Verfehlte in den menschlichen

Handlungen darin besteht, dass das richtige Verhältniss der Kräfte und Thätigkeiten im Leben des Einzelnen oder des Ganzen gestört wird, dass die Wirksamkeit einzelner von diesen Elementen ihre naturgemässe Gränze überschreitet oder hinter ihr zurückbleibt, so werden durch jede verkehrte Thätigkeit theils berechtigte Interessen und Bedürfnisse, theils auch andere, für sich genommen gleichfalls verwerfliche, aber nach einer entgegengesetzten Seite hingehende Richtungen verletzt. Das Böse befindet sich daher nothwendig in einem beständigen Kampfe nicht allein mit dem Guten, sondern auch mit anderem Bösen: der Betrüger verletzt nicht blos den rechtlichen Mann, sondern auch den, welchem er einen unrechtmässigen Gewinn schmälert, der Rohe nicht blos den Sittsamen, sondern auch den Weichlichen und andere Rohe selbst, der Herrschsüchtige nicht blos das Freiheitsgefühl, sondern auch fremde Herrschsucht; ebenso wird aber auch im Leben des Einzelnen durch jede Verletzung der sittlichen Ordnung nicht nur die sittliche sondern auch die selbstische Seite seines Wesens beeinträchtigt: der Unmässige tritt neben seiner sittlichen Würde auch seiner Gesundheit zu nahe, der Geizige quält sich selbst ebensogut als Andere, der Niederträchtige setzt sich der Verachtung aus, der Gewaltthätige ruft Gewaltthaten gegen sich hervor u. s. w. Dasselbe gilt auch auf dem intellektuellen Gebiete: der Irrthum widerspricht nicht blos der Wahrheit, sondern auch andern Irrthümern, das Vorurtheil des Einen verletzt die Vorurtheile des Andern, die unrichtige Vorstellung ist mit andern Vorstellungen, falschen sowohl als wahren, nicht zu vereinigen, auch hier hat das Verkehrte neben dem Richtigen an anderem Verkehrten selbst seinen unversöhnlichen Feind. Beides fällt aber seinem letzten Grunde nach zusammen; es ist dieselbe Gesundheit und Integrität der menschlichen Natur, welche sie treibt, der Störung des Gleichgewichts zwischen ihren einzelnen Kräften und Funktionen da, wo das Bewusstsein von der Bestimmung und dem Zusammenhang des Ganzen lebendig genug ist, eine aus diesem Bewusstsein hervorgegangene berichtigende und maasshaltende Thätigkeit entgegenzusetzen, wo zu dieser die Kraft fehlt, jede Einseitigkeit durch andere für sich genommen gleichfalls einseitige Richtungen zu ergänzen; es ist die Macht des Guten und Wahren selbst, welche sich im gegenseitigen Kampf des Bösen und des Irrthums offenbart; der innere

Widerstreit und die Selbstzerstörung des verkehrten Thuns ist nur die negative Erscheinung des Prozesses, durch den sich das Rechte zur Herrschaft bringt, und hat seinen letzten Grund eben nur darin, dass das Böse und die Unwahrheit als solche sich selbst, d. h. dem Wesen des Geistes widerstreiten, dem sie anhaften. Durch diese Bemerkung ist dann auch der Einwurf abgeschnitten, der sonst gegen die bisherige Ausführung bereit läge, dass das Gleiche, woran wir die Unmacht des Bösen nachgewiesen haben, auch vom Guten gelten müsste, denn wie das Verkehrte sowohl an anderem Verkehrtem, als am Guten, so habe auch das Gute seinerseits nicht blos an einer, sondern an allen Formen des Schlechten seine Gegner; stehe jedem der Extreme das andere Extrem und die Mitte gegenüber, so habe sich dafür der in der Mitte Stehende gegen beide Extreme zu vertheidigen, die Kräfte seien also gleich vertheilt, und es sei kein Grund vorhanden, warum sich die Entscheidung dem Guten mehr zuwenden sollte, als dem Schlechten. Diess ist gerade desshalb nicht der Fall, weil es das Gute mit allen abweichenden Richtungen zugleich zu thun hat, weil es die Mitte ist, gegen welche diese alle ankämpfen, in der sie aber auch alle zusammentreffen; indem jedes der Extreme den Schwerpunkt des Ganzen auf seine Seite zu ziehen, seine partikuläre Richtung zur herrschenden zu machen sucht, so wird eben durch diesen Zug nach entgegengesetzten Seiten das Gleichgewicht des Ganzen erhalten; gerade weil alle partikulären Interessen nach unbedingter Geltung streben, kann sich keines unbedingt geltend machen, sondern jedes wird durch alle andern beschränkt und auf diejenige Gränze zurückgeführt, innerhalb deren es sich mit den andern verträgt, d. h. jedes wird dem Interesse des Ganzen, welches eben das Gute und Rechte ist, untergeordnet. Der Widerstreit des Richtigen gegen das Verkehrte und der innere Widerstreit des Verkehrten mit sich selbst sind daher nicht verschiedene Bewegungen, sondern nur verschiedene Seiten einer und derselben Bewegung; wie in einem wohl construirten Gewölbe jeder Stein nur seiner eigenen Schwere folgt, aber eben dieses selbstsüchtige Streben aller Theile durch sich selbst, ohne äussere Bindemittel, den Druck aller gegen alle und die Festigkeit des Ganzen hervorbringt, wie in der Natur aus dem Zusammentreffen aller der unendlich vielen gebrochenen Lichtschwingungen, deren jede für sich nur ein ge-

färbtes Licht zeigen würde, das reine und farblose Licht hervorgeht, so ist auch in der sittlichen Welt gerade die Energie aller Einzelbestrebungen der Zusammenhalt des Ganzen, und auch die verkehrte Richtung derselben, welche für sich genommen die allgemeine Ordnung zerstören würde, desshalb ein Mittel zu ihrer Erhaltung, weil jede dieser Abweichungen ebenso als Gegengewicht gegen andere dient, wie sie selbst an anderen ihr Gegengewicht hat. In Beziehung auf die besondern sittlichen Gebiete wird man diess vielleicht zugeben; die Erfahrung lehrt, dass diejenigen Staaten die stärksten sind, in denen die individuelle Freiheit aller Staatsbürger den stärksten Schutz und die partikulären Interessen Aller die vollständigste Befriedigung finden, die wahre Staatskunst ist die, welche die Bürger, statt sie nur äusserlich durch die Macht der Staatsgewalt zusammenzuhalten, durch ihren eigenen Vortheil an den Staat zu fesseln weiss, und der kräftigste Gemeingeist da, wo nicht blos die uneigennützigen, sondern auch die selbstischen Neigungen der Menschen in den Dienst des Ganzen gezogen sind. Sobald die Freiheit eine volle und unverkümmerte für Alle ist, ist sie von der Ordnung nicht verschieden, sondern findet in sich selbst das Maass, welches die Bedingung ihres Bestehens ist; ein freies Volk hat in sich selbst, in seinem Gesammtinteresse und Gesammtbewusstsein den Schwerpunkt, welchen die Willkühr der Einzelnen so wenig zu verrücken vermag, als die freie Bewegung der lebendigen Wesen auf ihr den Schwerpunkt der Erde. Das gleiche Gesetz, welches sich hier in einer besonderen Sphäre, und darum allerdings nie ohne die Beschränkungen des besonderen Seins verwirklicht, beherrscht das menschliche Zusammenleben überhaupt mit unbedingter Geltung. Dieses bedarf daher keiner ausser ihm selbst liegenden Macht, die von aussen hereingreifend den Uebergriffen der individuellen Willkühr steuerte, sondern in ihm selbst und dem wesentlichen Verhältniss seiner Momente zu einander und zum Ganzen liegt das Gegengewicht gegen diese Willkühr: gerade weil jeder Einzelne und jede Vereinigung Einzelner nur ein Theil des Ganzen ist, so kann sich kein Einzelner und keine Gesellschaft der naturgemässen Entwicklung des Ganzen entgegensetzen, ohne die Reaktion aller Uebrigen und ebendamit des Ganzen gegen sich hervorzurufen, und an der Macht des Ganzen unterzugehen.

Diess wird auch, Eine Art des verkehrten Handelns betreffend,

in der Regel zugegeben, hinsichtlich dessen nämlich, dessen Verkehrtheit auf Fehlern des Verstandes beruht; bei diesem sind alle darüber einverstanden, dass es als ein unkluges und zweckwidriges Thun keinen Erfolg haben könne. Um so mehr denkt man es sich dagegen als möglich, dass es der moralischen Schlechtigkeit gelingen könnte, durch ausgezeichnete Willenskraft und Klugheit, besonders wenn diese auch noch durch äussere Macht unterstützt wird, sich einen grösseren Kreis, und am Ende wohl gar die Menschheit im Ganzen auf die Dauer zu unterwerfen. Diess ist jedoch eine Täuschung, die nur dadurch entsteht, dass die wesentliche Abhängigkeit der Einzelnen vom Ganzen übersehen und ihr Verhältniss nach einem von der Beziehung des Einzelnen zum Einzelnen entlehnten Maasstabe beurtheilt wird. In der Erfahrung des täglichen Lebens kann es wohl vorkommen, dass das Gute vom Bösen unterdrückt wird, dass sich das siegreiche Verbrechen ein Menschenleben hindurch und länger behauptet; auch in dem grösseren Verkehr der Völker ist dieser Fall möglich, wenn auch verhältnissmässig seltener, denn auch die Völker verhalten sich in Vergleich mit dem Ganzen zu einander als Einzelne; die Menschheit im Ganzen dagegen hat diess nicht zu befürchten, weil immer nur das Einzelne vom Einzelnen Gewalt erleiden kann, nicht aber das Ganze. In demselben Maasse, als sich der Einzelwille in seinem selbstsüchtigen Fürsichsein, im Gegensatz gegen das Ganze behauptet, verliert er die Macht des Ganzen, als deren Träger er allein eine bleibende Wirkung auf's Ganze haben könnte, und ruft dieselbe statt dessen zum Kampfe gegen sich auf. Das einleuchtendste Beispiel geben die Versuche, welche sich in der Geschichte immer von Zeit zu Zeit wiederholt haben, Universalmonarchieen zu gründen, d. h. den Willen aller Individuen und Völker dem Willen einzelner von ihnen zu unterwerfen. Nach dem ersten Anschein könnte man glauben, es stehe der Verwirklichung solcher Plane kein unübersteigliches Hinderniss im Wege. Ist es einem Volk oder Herrscher gelungen, viele andere Völker zu unterwerfen, warum sollte ihm diess nicht bei jedem von den übrigen und ebendamit allmählig bei allen um so leichter gelingen können, je mehr in seinem Siegeslauf selbst seine Macht anwächst? Und doch zeigt die Geschichte, dass noch jedes Weltreich, sobald es eine gewisse Grenze überschritten hatte, mit jedem äusseren Zuwachs an innerer Macht verlor, bis es am Ende an einem Punkt ankam, wo es auch

die äusseren Feinde nicht mehr überwältigen konnte, und zuletzt innerer Auflösung und äusseren Angriffen unterlag, und es ist nicht schwer, den Grund dieser Erscheinung aufzufinden: in demselben Maasse, als sich der Trieb eines Volks nach Durchführung einer geschichtlich berechtigten Idee, die naturgemässe Ausbreitung und Verwirklichung des Volksgeistes in egoistische Eroberungssucht verwandelt, tritt auch bei den einzelnen Ständen und Individuen in diesem Volke das selbstische Interesse an die Stelle der Aufopferung für's Allgemeine, es wird innerlich gespalten und moralisch geschwächt, während gleichzeitig mit der Gewaltthätigkeit der Sieger auch die Unzufriedenheit der Besiegten und die Zahl und Einigkeit der äusseren Feinde zunimmt; der besondere Wille, welcher sich an die Stelle des allgemeinen setzt, scheitert zuerst an dem innern Widerspruch seines Thuns, sodann aber auch an dem äussern Widerstand, den er hervorruft, und zu dessen Ueberwindung er sich selbst die Macht genommen hat. Nicht anders verhält es sich aber auch da, wo ein selbstsüchtiger Zweck mit geistigeren Mitteln durchgesetzt werden soll. Erinnern wir uns z. B. an die Geschichte des Jesuitenordens. Die Wirksamkeit dieses Ordens beruht auf dem kühnen Gedanken, die Macht, durch welche die Reformation die römische Hierarchie gestürzt hatte, die Macht der Subjektivität, zur Begründung und Wiederherstellung eben dieser Hierarchie zu benützen, das zum Bewusstsein seiner Freiheit gekommene Subjekt durch geistige Ueberlegenheit mittelst psychologischer Einwirkung dahin zu bringen, dass es sich der kirchlichen Auktorität mit formaler Freiheit unbedingt unterwerfe. Der Jesuitenorden hat diesen Zweck mit einer Beharrlichkeit, Kraft und Klugheit verfolgt, die in der Geschichte nicht ihresgleichen hat; seine Organisation ist ein unübertroffenes Kunstwerk der Reflexion, seine Thätigkeit das grossartigste Beispiel eines bis in die feinsten Verzweigungen mit bewunderungswürdiger Folgerichtigkeit durchgeführten Regierungssystems, eines von Einem Gedanken beherrschten, unermüdlichen und ungeschwächten Zusammenwirkens von reichen und mannigfaltigen Kräften; die Erfolge, die er von kleinem Anfang aus in ungemein kurzer Zeit errungen hat, grenzen an's Wunderbare. Aber nichtsdestoweniger hat der Jesuitismus mit all diesen Mitteln und Siegen nichts Bleibendes zu Stande gebracht, und wird den Gang und Geist der Zeit in Zukunft so wenig aufhalten,

als er ihn bisher aufgehalten hat. Immer wenn er sich am Ziele glaubte, ist ein Faden in seinem kunstreichen Gewebe gerissen, und das Ganze auseinandergefallen, wenn er seine höchsten Triumphe feierte, haben sie sich ihm in Niederlagen verkehrt, wenn er die unbeschränkte Herrschaft schon in Händen zu haben glaubte, ist er von seinen eigenen Beschützern verrathen worden. Man kann nun alle diese Ereignisse als zufällig betrachten; man kann es sich als möglich vorstellen, dass Pombal nicht Minister geworden wäre, dass Pater Lavalette seine Spekulationen unterlassen hätte, dass die jesuitischen Beichtväter am französischen Hof gegen die Pompadour eben so nachsichtig gewesen wären, wie gegen die Dubarry u. s. w., und dieses Einzelne ist auch zufällig, aber das ist nicht zufällig, dass ein Streben, wie das des Jesuitismus, keinen bleibenden Erfolg haben kann, dass sich die Klugheit früher oder später in ihren eigenen Schlingen fangen muss, sobald sie einem verkehrten Zwecke dient, mag nun dieses Verkehrte in der einfachen Schlechtigkeit individueller Selbstsucht, oder in der Beschränktheit, einen untergeordneten Zweck als den absoluten zu verfolgen, oder endlich, wie diess beim Jesuitismus der Fall ist, in dem selbstsüchtigen Bestreben liegen, einen vergangenen Standpunkt durch fremdartige Mittel zu behaupten, nachdem seine innere Befähigung und geschichtliche Berechtigung vorbei ist. Denn da die Herrschaft über den Willen der Menschen, auf welcher die Erfolge dieser Klugheit in letzter Beziehung beruhen, nur auf zweierlei Art möglich ist, wenn die übrigen in den Zwecken des herrschenden Willens entweder ihre eigenen persönlichen Interessen, oder ein mit persönlicher Aufopferung zu verfolgendes sittliches Interesse zu fördern glauben, so muss dieselbe nothwendig aufhören, sobald die Ueberzeugung allgemein geworden ist, dass dieser Meinung eine Täuschung zu Grunde liege. Diese Ueberzeugung wird sich aber in demselben Maasse verbreiten, als die selbstsüchtige Klugheit ihre Zwecke durchsetzt, denn ebendadurch kommt das, um was es sich eigentlich gehandelt hat, an den Tag. Durch ihre Siege selbst entzieht sie sich daher ihren Boden in der öffentlichen Meinung, und je unvermeidlicher es auch hier ist, dass mit der äusseren Uebermacht einer verkehrten Richtung die innere Kraft ihrer Anhänger abnimmt und die vorher (absichtlich oder unabsichtlich) verschleierten unsittlichen Consequenzen ihres Princips sich herausstellen, um so

weniger wird eine solche Bestand haben, wie glänzend auch ihre zeitweisen Erfolge sein mögen. Nur das Gute und Nothwendige hat geschichtliche Dauer, denn nur dieses ist es, in dem auch alle Einzelinteressen ihre Ausgleichung finden; alle selbstsüchtigen Bestrebungen gehen durch ihre innere Nichtigkeit und den äusseren Widerspruch, den sie hervorrufen, zu Grunde. Die Geschichte im Grossen genommen fällt daher die Lebensklugheit mit der Sittlichkeit zusammen, und ist das, was bleibenden Bestand hat, auch das, was sein soll, das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich, weil eben nur das Vernünftige dem Wesen des Menschen gemäss ist, und nur das, was dem Wesen der Menschen gemäss ist, allgemeine und bleibende Unterstützung finden kann.

Wie verhält sich nun aber zu dieser sittlichen Weltordnung die natürliche, stimmen beide in ihrem Verlaufe überein, oder folgt jede nur ihren eigenen Gesetzen? und wie lässt sich, im letztern Fall, einer unaufhörlichen Störung der sittlichen Welt durch Naturereignisse ausweichen? Diese Frage macht beim ersten Anblick keine geringe Schwierigkeit. Denn da die Naturprocesse durch physikalische, die sittlichen durch ethische Gesetze bestimmt werden, so scheinen beide gar nicht immer zu denselben Erfolgen hinführen zu müssen, eine Harmonie beider Gebiete scheint daher entweder gar nicht, oder nur durch das Eingreifen eines Dritten möglich zu sein. Wirklich liegt hier der Punkt, an welchem die Nothwendigkeit zum Bewusstsein kommt, von der isolirten Betrachtung der Natur und des Menschen zu der Forschung über den gemeinsamen Grund beider, vom endlichen Geiste zum absoluten fortzugehen. Wird nun aber dieser der Natur und dem Menschen wieder als ein Einzelwesen gegenübergestellt, welches von aussenher eingreifend eine in ihnen selbst nicht begründete Harmonie der sittlichen und natürlichen Welt hervorbringe, so ist nichts gewonnen. Statt das Zusammensein beider Gebiete zu erklären, wird dasselbe einfach als Thatsache behauptet, und zwar als eine in sich widersprechende Thatsache, als ein Wunder; denn wenn es nicht im Wesen der Natur und des Geistes selbst liegt, dass sie harmonisch zusammenbestehen, so könnte ihre Vereinigung durch den Willen eines Dritten nur mittelst einer Störung ihrer natur- und gesetzmässigen Entwicklung zu Stande kommen. So wenig wir aber früher dieser Störung bedurft haben,

um den Naturzusammenhang gegen die Eingriffe der Freiheit zu retten, so wenig bedürfen wir ihrer jetzt, um das Reich der Freiheit gegen die Naturgewalten sicherzustellen; jedes von beiden ist genugsam durch sich selbst gesichert. Fasst man freilich das Einzelne als solches in's Auge, so ist es möglich, ja es ist unendlich häufig, dass die Handlungen der Menschen durch Naturereignisse gestört, und einem von ihnen nicht beabsichtigten Ziele zugeführt werden. Die Geschichte im Ganzen aber hätte dieses nur dann zu besorgen, wenn die Natur dem menschlichen Geist überhaupt die unentbehrlichen Bedingungen seiner Entwicklung verweigerte, wenn das menschliche Geschlecht auf der Erde entweder nicht die genügenden Reize zu geistiger Thätigkeit vorfände, oder so mühselig um seine physische Existenz zu ringen hätte, dass es sich nie über die Sorge für die thierischen Bedürfnisse erheben könnte. Da diess nicht der Fall ist, da unser Geschlecht als die letzte organische Frucht unsers Planeten auf der Spitze steht, welcher die ganze übrige Natur zustrebt, und insofern den Zweck bildet, dem alles Andere dienen muss, so können der Menschheit im Ganzen die wesentlichen Hülfsmittel ihrer geistigen Existenz nie fehlen, und nur in ihrer eigenen Hand liegt es, wie sie diese Hülfsmittel benützen will. Haben wir daher in dem Leben der Menschheit als solcher das Walten einer sittlichen Nothwendigkeit erkannt, so ist nicht zu befürchten, dass diese durch die äussere Gewalt von Naturereignissen vernichtet werde. Was solche Befürchtungen hervorruft ist nur die Beschränkung der geschichtlichen und philosophischen Betrachtung auf das Einzelne. Hält man sich statt des geschichtlichen Gesammtverlaufs an die Geschichte einzelner Persönlichkeiten oder beschränkter Entwicklungsgebiete, so muss die ganze Zufälligkeit der Einzelexistenz mit in Betracht kommen; eben diese Zufälligkeit meint man nun, da sie von allem Einzelnen gilt, auch auf das Ganze übertragen zu dürfen, welches ja doch nur aus der Gesammtheit der Einzelnen bestehe; besonders augenscheinlich glaubt man sie aber an Einzelpersönlichkeiten und Ereignissen von umfassenderer geschichtlicher Bedeutung nachweisen zu können, denn da einestheils die Zufälligkeit vieler, nicht selten entscheidender Umstände auch bei solchen nicht zu läugnen ist, anderntheils der Einfluss dieser Umstände sich weit über ihre unmittelbaren Wirkungen hinaus erstreckt, so scheint hier die Macht des Zufalls in

der Geschichte, und die Abhängigkeit der menschlichen Schicksale von äusseren Erfolgen klar am Tag zu liegen. Eben dieser Punkt ist es daher, an den sich vorzugsweise jene endlosen Fragen einer Reflexion anknüpfen, welche sich abmüht, zu errathen, wie der Gang der Geschichte ausgefallen sein würde, wenn ihre bedeutendsten Ereignisse anders ausgefallen wären. Wie würde es gegangen sein, wenn Alexander am Granikus gefallen wäre, wenn Cäsar nicht wäre geboren worden, wenn Martell die Schlacht bei Poitiers verloren, wenn Napoleon die bei Waterloo gewonnen hätte, wenn die Buchdruckerkunst nicht erfunden worden wäre, wenn die Unternehmung des Columbus missglückt wäre? u. s. w. u. s. w. Auf diese und hunderttausend ähnliche Fragen lässt sich in dem Sinn, wie sie gemeint sind, einfach desshalb keine Antwort geben, weil sie uns zumuthen, den geschichtlichen Verlauf in seiner empirischen Vollständigkeit, sammt seinen zufälligen Vermittlungen, *a priori*, mit logischer Nothwendigkeit zu construiren. Wird dagegen nach dem allgemeinen Verhältniss der Zufälligkeit, welche wir in den einzelnen Erfolgen anerkennen müssen, zur geschichtlichen Nothwendigkeit gefragt, so ist auch hier zu sagen: diese Zufälligkeit verschwindet in demselben Maasse als ein Ereigniss allgemeine Bedeutung und nachhaltige Wirkung hat. Nicht als ob dieses Ereigniss als solches theilweise zufällig zu sein aufhörte, als ob ausserordentliche Männer, wie ihnen die Volksphantasie zutraut, gegen Schwerdt und Kugeln gefeit wären, und den Elementen gebieten könnten; sondern desshalb, weil jeder geschichtliche Erfolg in demselben Verhältniss aus der Abhängigkeit von einzelnen Persönlichkeiten und Ereignissen heraustritt, in dem ihm eine umfassende Bedeutung zukommt. Denn diese Bedeutung hat ein Erfolg immer nur dann, wenn er allgemeineren Bedürfnissen entgegenkommt und in allgemeineren Verhältnissen begründet ist, wo diese Bedingungen fehlen, wird auch der glänzendste Glücksfall nur vorübergehende Wirkung haben, ohne eine dauernde Schöpfung hervorzubringen, wo sie umgekehrt vorhanden sind, da ist ebendamit ein allgemeiner Trieb nach dieser bestimmten Richtung gesetzt, und keine ungünstigen Zufälle vermögen das auf die Dauer aufzuhalten, was durch die Verhältnisse und das Bewusstsein einer Zeit gefordert ist. Wohl mögen einzelne Versuche misslingen, aber wo ein unabweisliches Bedürfniss vorhanden ist, da werden

sie sich immer und immer erneuern, bis sie durchdringen, wohl mag dem Fortschritt dieser und jener Weg verschlossen werden, aber statt ihrer werden sich neue finden lassen, wohl mag diese und jene Persönlichkeit oder Gemeinschaft im Kampf erliegen, aber das Geschick der Menschheit ist an keine Person und an kein Volk gebunden, überreich an Kräften kann sie jeden Verlust ersetzen, und für jedes unbrauchbar gewordene Organ ein neues hervortreiben, denn allenthalben sind Anlagen und Keime genug vorhanden, die nur des günstigen Augenblicks harren, um sich zu entwickeln, so dass alsbald, wo die Einen eine Lücke gelassen haben, Andere an ihre Stelle treten. Der Geist der Geschichte ist unermüdlich in seinem Schaffen, unerschöpflich in seinen Hülfsmitteln, unendlich erfinderisch in seinen Wegen, weil er der Geist Aller ist, und gerade das Wesenhafte und Bleibende in dem Thun aller Einzelnen in seinem Dienste steht; das aber, worauf Alle hinarbeiten, thun sie es nun freiwillig oder gezwungen, wird unfehlbar zu Stande kommen, und auch die äusseren Zufälle werden ihm immer nur vorübergehende Hindernisse in den Weg legen. Denn da das Verhältniss der Natur zur Menschheit ursprünglich und im Allgemeinen ein harmonisches ist, so werden die Mittel zur Förderung des menschlichen Lebens, welche sie darbietet, im Ganzen genommen die Hemmungen weit überwiegen, und auch die Ungleichheiten, denen der Einzelne in dieser Beziehung unterliegt, werden sich in einem grösseren geschichtlichen Zusammenhang ausgleichen; was daher in einem solchen Naturgemässes gewollt wird, das wird sich immer auch verwirklichen lassen, wir werden von der Natur so wenig, als von der Willkühr der Menschen, eine Aufhebung der allgemeinen Gesetzmässigkeit fürchten dürfen, durch welche der Gang der Geschichte und die Ordnung der sittlichen Welt beherrscht wird.

Anders verhält es sich allerdings mit dem Thun und Leiden des Einzelnen. Da nur die Menschheit als Ganzes die vollständige Erscheinung des menschlichen Wesens, und eine in sich abgeschlossene Totalität, jeder einzelne Mensch dagegen und jede besondere Vereinigung von Menschen theils in sich selbst sittlich und intellektuell beschränkt, theils vielfachen Störungen durch Andere und durch die äussere Natur ausgesetzt ist, so ist für jede einzelne Person und Gesellschaft die Möglichkeit von Zuständen gegeben, welche den Forderungen der sittlichen Weltordnung widersprechen. Der Einzelne kann

das Gute und Vernünftige wollen, er kann sich ihm aber auch durch Begehung oder Unterlassung, aus Irrthum oder schlechtem Willen, entziehen und widersetzen, und dieser Widerstand kann bis zur völligen Verkehrung der Grundsätze und des Charakters fortgehen; ebenso kann auch eine Gesammtheit auf Abwege gerathen, und selbst völligem Verderben anheimfallen; ja es wird allem Thun der Einzelnen, wenn anders unsere früheren Untersuchungen Grund haben, eine Unvollkommenheit anhaften, die zwar bis in's Unbestimmbare vermindert, aber nie ganz aufgehoben werden kann. Dem Unrechtthun des Einen entspricht aber nothwendig ein Unrechtleiden des Andern; das Schlechte und Verfehlte in den menschlichen Handlungen hat nicht blos für die Handelnden selbst, sondern auch für Andere Uebel zu Folge, von denen diese insofern unverdient betroffen werden; jeder leidet durch fremde Schuld, und verursacht durch seine Schuld fremdes Leiden. Mussten wir endlich, die Entwicklung der Menschheit im Ganzen betrachtet, die Besorgniss zurückweisen, als ob sie durch natürliche Zufälle zurückgehalten werden könnte, so gilt doch auch dieses nicht vom Leben der Einzelnen, welches vielmehr vielfach durch Naturereignisse gehemmt, verletzt und zerstört wird. Sofern wir daher die einzelnen Individuen und die besonderen Verhältnisse in's Auge fassen, lässt sich weder ein durchgängiger Sieg des Guten, noch eine durchgängige Uebereinstimmung von Glück und Verdienst behaupten, es liegt vielmehr in der Natur der Sache und wird durch die allgemeinste Erfahrung bestätigt, dass unendlich Viele die Stufe nicht erreichen, die sie erreichen könnten, dass unendlich viel Gutes unterdrückt wird, dass in unzähligen Fällen das Unrecht, die Schlechtigkeit, der Unverstand den Sieg behält, dass unverdientes Glück der Einen, und ebenso unverdientes Missgeschick der Andern an der Tagesordnung ist, dass die Tugend und das Verdienst mit Verfolgung, Zurücksetzung, Verläumdung, die Mittelmässigkeit und Feigheit, ja die Niederträchtigkeit und Gewissenlosigkeit mit Ehren und Glücksgütern aller Art belohnt wird. Diese Erfahrung schien nun dem Begriff einer sittlichen Weltordnung (oder was dasselbe ist: der göttlichen Gerechtigkeit) sosehr zu widersprechen, dass selbst die Wissenschaft sich nicht getraute, in einem so unvollkommenen Zustande deren volle Verwirklichung anzuerkennen; und wusste man sich auch über die sittlichen Mängel der Einzelnen durch die Ver-

weisung auf ihre eigene Schuld hinwegzusetzen — mit Unrecht freilich, da Unzählige mehr durch ihre Verhältnisse verdorben werden, als sich selbst verderben — so gereichte dagegen das Misslingen so mancher guten Absichten und Handlungen, besonders aber das Missverhältniss von Glück und Verdienst, zu um so grösserem Anstoss. Wie man diesen zu heben sucht, ist bekannt; was die Gegenwart nicht gewährt, wird von der Zukunft gehofft, die hier oft so ungleiche Vertheilung der Güter und Uebel soll dereinst in's Gleiche gebracht werden, Tugend und Glückseligkeit, Absicht und Erfolg sollen im Jenseits schlechthin zusammenfallen, und eben diese Forderung wird von den Meisten als die sicherste, von Manchen als die einzige Stütze des Unsterblichkeitsglaubens betrachtet. Mit Recht hat jedoch schon Schleiermacher [1]) das Ungenügende dieser Lösung angedeutet. Fragen wir nämlich, worin die jenseitige Ausgleichung des Missverhältnisses von Tugend und Glückseligkeit bestehen solle, so könnte nur zweierlei angenommen werden: entweder dass im Jenseits Alle gleichmässig, und ohne Rücksicht auf ihre irdischen Schicksale, in den ihrer jeweiligen sittlichen Würdigkeit entsprechenden Zustand versetzt würden, oder dass diese Rücksicht einträte, und dem Einzelnen das unverdiente Leiden seines Erdenlebens durch ein gleiches Maass unverdienter Seligkeit ersetzt, umgekehrt unverdientes Glück an der verdienten Seligkeit in Abzug gebracht würde. Allein die letztere Annahme — an sich offenbar die consequentere, wenn auch seit der ebjonitischen Zeit mehr nur in der religiösen Praxis als in der Wissenschaft zugelassen — würde das diesseitige Missverhältniss nur durch ein jenseitiges, d. h. eine Ungerechtigkeit durch eine andere ausgleichen, denn da Glück und Unglück als solche die Würdigkeit weder vermindern noch erhöhen, so wäre es mit der absoluten Gerechtigkeit gleich unvereinbar, eine verdiente Seligkeit um des früheren Glücks willen zu entziehen, und eine unverdiente aus dem entgegengesetzten Grunde zu gewähren. Die andere Vorstellung, an welche man bei dieser Vertheidigung der göttlichen Gerechtigkeit in der Regel allein zu denken scheint, hebt das Missverhältniss in Wahrheit gar nicht auf, denn wenn von zwei gleich Tugendhaften dem Einen in diesem Leben fortgesetztes Glück, dem Andern das äusserste

1) Der christl. Glaube I, 514,

Leiden zu Theil geworden ist, oder wenn umgekehrt von zwei gleich ruchlosen Verbrechern den Einen schon in dieser Welt die verdiente Strafe ereilt, der Andere die Vortheile seiner Unthaten ungestört genossen hat, im Jenseits dagegen beide das gleiche Maass der Seligkeit oder Unseligkeit erwartet, so ist für die ungleiche Vertheilung der Güter und Uebel im Diesseits kein Ersatz geleistet, und es bleibt die Ungleichheit der Schicksale bei gleicher Schuld oder gleichem Verdienst. Ebensowenig kann aber die ungleiche Verhängung von Schuld und Verdienst selbst im Jenseits ihre Ausgleichung finden. Dass diese Ungleichheit stattfindet, ist unläugbar; Niemand wird behaupten wollen, dass am moralischen Zustand der Einzelnen ihre Naturanlage, ihre Erziehung, ihre Bildungsmittel, ihre Lebensschicksale und Verhältnisse keine Schuld tragen, dass der gleiche Grad sittlicher Vollkommenheit erreicht werden könne, ob Einer als Christ oder als Fetischanbeter, als Pescherähh oder als Europäer, als Glied einer rechtschaffenen und gebildeten Familie oder als verwahrloster Auswürfling in der Hefe des Pöbels geboren worden ist. Wie nun? sollen bei der jenseitigen Berechnung des Lohns und Verdienstes [1])

---

1) Wenn dieser Ausdruck mehr an die Abrechnung mit einem Handwerker über gelieferte Arbeit, als an einen absoluten sittlichen Process erinnern sollte, so ist diess nicht unsere Schuld, sondern die Schuld der Theorie, mit der wir es hier zu thun haben. Diese setzt wirklich ein so loses Verhältniss zwischen Lohn und Verdienst, dass wir uns ganz in die äusserlichste Rechtssphäre versetzt finden; die Sünden oder guten Werke sind die Waare, Seligkeit oder Unseligkeit die Bezahlung, was Einer hier zu viel oder zu wenig empfangen hat, wird ihm für's Jenseits zur Last gelegt oder gutgeschrieben. Wirklich ist auch die Sache von Theologen selbst so behandelt worden; man vgl. z. B. die Proben theologischer Rechenkunst, die Feuerbach Philos. und Christenth. WW. I, 54 aus der Schrift von Hasgarech, die höchst nöthige Berechnung der Sündenschulden, anführt, und den Aufsatz von Süssbind über die Möglichkeit einer Sündenvergebung in Flatt's Magazin 9tes St. S. 108 ff., wo mit Hülfe arithmetischer Gleichungen dargethan wird, dass Gott, wenn er auch keine Sündenstrafe ganz erlassen werde, doch das Strafmaas beliebig herabsetzen — bei der Abrechnung unbestimmbar hohen Rabatt geben — könne.

diese von der eigenen Entscheidung unabhängigen Umstände mit in Anschlag gebracht werden, oder nicht? soll derjenige, welcher bei gleichem Aufwand von persönlicher Kraft und Thätigkeit unter ungleich günstigeren Verhältnissen eine weit höhere Vollkommenheit erreicht hat, als ein Anderer, mit aller Anstrengung nicht über die ersten Anfänge der Sittlichkeit Hinausgekommener, nur der gleichen, oder soll er einer höheren Seligkeit geniessen, als dieser? Das Erstere ist offenbar gar nicht möglich, man müsste denn die Seligkeit ganz sinnlich und äusserlich vom sittlichen Zustand selbst abtrennen wollen; das Zweite hebt die vorausgesetzte Vorstellung von göttlicher Gerechtigkeit und moralischer Weltordnung auf, denn wenn die Gunst oder Ungunst der Umstände für die künftige Vergeltung ein so bedeutendes Gewicht hat, so ist es nicht mehr blos Schuld und Verdienst, wornach sich dieselbe bestimmt. So zeigt sich dieser Ausweg schon hierin ungenügend. Mit Recht ist ihm aber auch die Lohnsucht zum Vorwurf gemacht worden, auf deren Voraussetzung seine ganze Beweisführung beruht [1]), und könnte man auch diesem Vorwurf für den Augenblick durch die Bemerkung entgehen, dass es sich hier zunächst nicht um ein praktisches Motiv, sondern um die Lösung einer theoretischen Schwierigkeit handle, so würde doch auch diess nicht lange vorhalten. Fordert die göttliche Gerechtigkeit und die sittliche Weltordnung, dass das äussere Schicksal jedes Einzelnen seiner moralischen Würdigkeit vollkommen entspricht, so gehört eben dieser Erfolg mit zum Begriff des sittlichen Handelns, dieses verwirklicht sich erst in der äusseren Vergeltung vollständig, und so gewiss der sittlich Handelnde die Verwirklichung des Guten will, so gewiss muss er auch seine eigene Belohnung wollen, er könnte das Gute gar nicht als Gutes anerkennen und erstreben, wenn er nicht die Gewissheit des Lohns hätte, d. h. wir sollen das Gute nicht blos um des Guten willen thun, sondern ebensosehr um der Belohnung willen, die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung ist aufgehoben. Sollen wir umgekehrt an dieser festhalten, kann von uns verlangt werden, dass wir das Gute rein um seiner selbst willen thun, ist das Motiv unsers Handelns unrein, wenn der Wunsch nach Lohn eine Triebfeder für uns ist, so kann nicht mehr behauptet werden, eben

1) S. Strauss Glaubensl. II, §. 107.

diese Belohnung gehöre zur vollen Verwirklichung des Guten, das sittliche Handeln ist vielmehr in sich selbst befriedigt, und keiner Ergänzung durch Anderes bedürftig: ist die Sittlichkeit Selbstzweck, so kann sie nicht zugleich Mittel für den ausser ihr liegenden Zweck der Belohnung sein. Die Moral kann mit Einem Worte kein anderes Maass und Gewicht führen, als die Metaphysik; man kann nicht sagen, Gott müsse vermöge seiner Gerechtigkeit dem Menschen einen Lohn geben, aber der Mensch habe kein Recht, diesen Lohn zu verlangen, denn was die Gerechtigkeit fordert, das darf er nicht blos, sondern das soll er auch wollen; man kann nicht die Lohnsucht mit Ostentation aus der Moral ausstossen, um sie sofort durch die Hinterthüre der Dogmatik wieder einzuführen. Man kann diess aber auch schon desshalb nicht, weil der Vergeltungszustand, wie man ihn sich hier vorstellt, geradezu undenkbar ist. Im jenseitigen Leben, glaubt man, werde alles Missverhältniss von Schuld und Verdienst auf der einen, Glück und Unglück auf der andern Seite aufgehoben. Aber wie Viele nehmen sich wohl die Mühe, sich über die Bedingungen klare Rechenschaft abzulegen, unter denen ein solcher Zustand allein möglich wäre? Da die ungleiche Vertheilung von Glück und Unglück in diesem Leben theils in dem Verhältniss der Menschen zur äusseren Natur, theils in dem Verhältniss der Menschen zu einander ihren Grund hat, so müsste der jenseitige Zustand in beiden Beziehungen das vollkommene Gegentheil des diesseitigen sein, die Vertheilung der natürlichen Güter und Uebel müsste ebenso, wie die der geselligen, schlechthin durch die Würdigkeit der Einzelnen bestimmt werden. Diess aber wäre nur möglich, wenn sich die Natur, statt nach ihren eigenen Gesetzen, den physikalischen, nach denen der sittlichen Welt richtete, und wenn ebenso im Verhältniss der Menschen zu einander jede Möglichkeit der Abweichung von diesen aufgehoben wäre, denn aus der Unabhängigkeit des Naturlaufs von den sittlichen Gesetzen geht das Missverhältniss der natürlichen Uebel und Vorzüge gegen die sittlichen, aus der Abweichung des menschlichen Thuns von der sittlichen Norm die Ungerechtigkeit der Menschen gegen einander unvermeidlich hervor; wir erleiden nur desshalb unverdiente natürliche Uebel, und besitzen nur darum unverdiente natürliche Güter, weil die Wirkung der Naturkräfte nicht durch moralische, sondern nur durch physische Ursachen bestimmt wird,

weil der Sturmwind nicht darnach fragt, ob das Schiff, das er an die Klippe wirft, Seeräuber führt oder Missionäre, weil die Sonne in gleicher Weise über die Gerechten scheint, wie über die Ungerechten; wir haben uns nur darum über die ungleiche Vertheilung der geselligen Güter und Uebel zu beklagen, weil die Ungerechtigkeit oder Thorheit der Menschen keine billigere duldet. Nun ist aber klar, dass eine Natur, welche statt der physikalischen durch moralische Gesetze bestimmt würde, keine Natur wäre, und dass eine Gesellschaft, in der Keiner vom Andern Unrecht leiden könnte, keine Gesellschaft von Menschen wäre, denn eben das ist der Begriff der Natur, die Gesammterscheinung der physikalischen Gesetze zu sein, und eben das der Begriff des freien Handelns, neben dem Guten auch Böses erzeugen zu können; die Welt, in welcher die Frommen in einem Schmelzofen nicht verbrennen und hundert Klafter unter dem Wasser nicht ertrinken, könnte ebensowenig eine natürliche Welt genannt werden, als eine Gesellschaft von Wesen, in der kein Unrechtthun und kein Unrechtleiden möglich ist, eine menschliche. Verlangt man daher, dass das Missverhältniss von äusserem Glück und innerer Würdigkeit dereinst aufhöre, so heisst das nichts Anderes, als verlangen, dass die Natur aufhöre Natur, und die Menschen aufhören Menschen zu sein; so lange dagegen beide sind, was sie ihrem Begriffe nach sein müssen, kann jene Ungleichheit nicht verschwinden, und wenn sie heute aufgehoben würde, müsste sie morgen wieder anfangen.

Dieser Auswcg also ist uns abgeschnitten; wenn sich die göttliche Gerechtigkeit nicht schon im Diesseits vollständig offenbart, wenn der Begriff der sittlichen Weltordnung nicht ohne die Vertröstung auf eine künftige Ausgleichung gerettet werden kann, so müssten wir auf seine Rettung überhaupt verzichten. Wie lassen sich nun aber alle die Härten und Missverhältnisse, die auch wir nicht läugnen konnten, mit derselben vereinigen? Oder wenn wir die Fragepunkte besonders aufzählen wollen, wie verträgt sich mit einer sittlichen Welt-Ordnung die Ungleichheit der natürlichen Anlagen, der sittlichen Entwicklungsbedingungen und der äusseren Zustände?

Schon die erste von diesen Fragen hat Einzelnen Schwierigkeiten gemacht; Origenes fand es bekanntlich undenkbar, dass der gerechte Gott die Geister ungleich geschaffen haben sollte, und liess

desshalb alle individuellen Unterschiede erst durch die freie Selbstbestimmung der Einzelnen entstehen. Der modernen Wissenschaft ist der Gedanke einer Stufenreihe des Endlichen zu geläufig, als dass ihr dieses Bedenken viel zu schaffen machen konnte. Wirklich hat auch die Verschiedenheit der geistigen Begabung für sich genommen so wenig Anstössiges, als überhaupt die Unterschiede der natürlichen Vollkommenheit und Unvollkommenkeit; nur dann hätte sie diess, wenn mit derselben auch sittliche Vorzüge gegeben wären. Nun ist diess allerdings in gewissem Sinne der Fall: wer stumpfen Geistes ist, wird einer weniger feinen sittlichen Ausbildung fähig sein, als der schärfer Blickende; wen seine geistige Anlage auf eine engere Sphäre beschränkt, wem die Natur die Kraft eines energischen Temperaments versagt hat, der wird manchen sittlichen Aufgaben nicht gewachsen sein u. s. f. Dieser Unterschied betrifft aber zunächst nur das grössere oder geringere Maass der objektiven Leistungen, nicht den sittlichen Werth und die sittliche Selbstbefriedigung, die Tugend und Seligkeit des Einzelnen als solchen. Diese aber hängt nicht von jener für sich, sondern nur von dem Verhältniss der Leistung zu der persönlichen Anlage ab. Wem mehr gegeben ist, von dem wird nicht blos mehr gefordert, sondern der muss auch selbst mehr von sich fordern, als wer weniger zu verwalten hat; wer mit der doppelten Kraft nur das Gleiche leistet, was ein Anderer mit der einfachen, wer denselben Fehler aus Trägheit oder bösem Willen begeht, der bei einem Anderen in Mangel an Einsicht seinen Grund hat, der steht diesem in moralischer Beziehung nicht gleich, sondern weit tiefer, wird aber ebendesswegen auch von einem tieferen Gefühl der Unzufriedenheit mit sich selbst verfolgt. Denn da das Maass und die Richtung seiner Kraft Jedem unmittelbar auch das Maass und die Richtung seiner sittlichen Aufgabe bestimmt, so ist mit der höheren Begabung auch eine höhere Anforderung gesetzt, und da die moralische Selbstbeurtheilung in nichts Anderem besteht, als in der Vergleichung des Geleisteten mit dem Geforderten, oder was dasselbe, der That mit der Kraft, so wird sich Jeder nur in dem Maasse sittlich befriedigt finden, in dem er seine Fähigkeiten treu benützt hat. Eben dieses ist aber bei beschränkteren Kräften ungleich leichter möglich, als bei grösseren, denn mit der Möglichkeit sittlicher Leistungen erweitert sich auch die Möglichkeit einer selbstischen Ver-

wendung der sittlichen Kräfte; ein bedeutendes Talent ist ein grosses, aber auch ein gefährliches Geschenk; die, welche in sittlicher Beziehung am tiefsten sinken und ihre Verkehrtheit in der schrecklichsten Zerrissenheit empfinden, sind nicht Leute von schwacher Willens- und Verstandeskraft, sondern eben die, welche bei anderer Anwendung ihrer Anlagen das Grösste hätten leisten können. Der Vorzug der höheren Begabung gleicht sich daher in moralischer Beziehung durch eine höhere Anforderung und eine vermehrte Gefahr der Verirrung wieder aus, und so wenig Allen die gleiche Stellung in der sittlichen Weltordnung bestimmt ist, so ist doch Allen die Möglichkeit einer solchen gegeben, in der sie ihrer individuellen Aufgabe genügen, und ebendamit zu der sittlichen Einheit mit sich selbst, welche die Seligkeit des Menschen ist, gelangen können.

Verwickelter wird die Frage, wenn wir neben der natürlichen Anlage auch alle die äusseren Einflüsse in Betracht ziehen, unter denen sich der Charakter des Einzelnen bildet. Jene Anlage nämlich wird zwar der sittlichen Kraft eine gewisse Richtung vorzeichnen und gewisse Grenzen setzen, aber sie wird für sich genommen keine Nöthigung zum unsittlichen Handeln enthalten, denn auch da wo diess wirklich der Fall zu sein scheint, bei einem krankhaften Reize zu Unrecht und Ausschweifungen, wird in demselben Maasse, als dieser Reiz unüberwindlich ist, auch die Zurechnungsfähigkeit, mithin überhaupt der sittliche Charakter der Handlung aufgehoben. Durch die Einflüsse dagegen, welche Erziehung, Beispiel, Lebenserfahrungen und Schicksale auf den Menschen ausüben, wird die Richtung seines Willens selbst oft mit einer so unwiderstehlichen Macht bestimmt, dass auch eine tiefe Versunkenheit dem Einzelnen oft kaum zur Last gelegt werden kann — man erinnere sich nur an den moralischen Zustand der Tausende, die inmitten des untersten Pöbels geboren, von Klein auf in allen Beziehungen verwahrlost, an Laster und Verbrechen fast so frühe gewöhnt, als an's Essen und Trinken, ihr ganzes Leben in Schande und Elend, getheilt zwischen wilder Lust, roher Gewaltthat, unsittlichem Erwerb, unmenschlicher Strafe und dumpfer Verzweiflung zubringen. Sind auch solche Zustände durch das menschliche Thun selbst herbeigeführt, so liegt doch ihr Grund oft weit mehr in der Macht der gesellschaftlichen Verhältnisse, und in falscher Politik, als in bösem Willen, auch im letzteren Fall aber

sind die meisten von ihren Opfern ursprünglich durch fremde Schuld in dieses Verderben gerathen. So schreiend aber auch diese Erfahrung den Begriff einer sittlichen Weltordnung zu widerlegen scheint, so wird doch auch hier eine genauere Erwägung der Frage zu seiner Rechtfertigung dienen. Denn in demselben Maasse, als unwiderstehliche äussere Einflüsse der freien Selbstbestimmung des Einzelnen zuvorkommen, ist auch die Zurechnungsfähigkeit desselben beschränkt, sein Zustand aus einer moralischen in eine physische Thatsache verwandelt, ebendamit aber auch das Gefühl seines moralischen Zustands in ihm selbst erstickt; mit dem Erwachen des letzteren dagegen fällt auch das Erwachen des sittlichen Bewusstseins und die Möglichkeit einer Erhebung über den bisherigen Zustand zusammen, sofern die Unsittlichkeit in unverschuldetem Mangel an moralischer Bildung ihren Grund hat, ist sie dem Subjekt noch gar nicht als ein Uebel zum Bewusstsein gekommen, sofern umgekehrt dieses der Fall ist, ist bereits der Anfang und die Möglichkeit ihrer Aufhebung gegeben. Wer die unzureichenden Hülfsmittel roher Zustände anwendet, so gut er kann, der wird freilich, objektiv angesehen, hinter vielen Anderen weit zurückstehen, die ihre günstigeren Verhältnisse weniger treu benützt haben, aber subjektiv betrachtet ist er nicht blos achtungswerther, als diese, sondern er hat auch für sich selbst ein befriedigteres Bewusstsein, denn mit den sittlichen Bildungsmitteln wachsen auch die sittlichen Bedürfnisse, und das Maass seiner Einsicht, wornach wir die Schuld des Einzelnen beurtheilen müssen, ist genau dasselbe Maass, nach dem er sich selbst beurtheilt.

Auch dieser Punkt ist es aber noch nicht, welcher der Theodicee ihr Geschäft am Meisten zu erschweren pflegt: den grössten Anstoss gewährt in der Regel das Missverhältniss der äusseren Güter und der sittlichen Würdigkeit, der Tugend und Glückseligkeit, des Willens und des Erfolgs. Es ist diess allerdings keine sehr ehrenvolle Erscheinung, sofern es zu beweisen scheint, dass den Meisten die Belohnung der Sittlichkeit wichtiger ist, als die Sittlichkeit selbst; indessen lässt sich nicht läugnen, dass hier eine wirkliche Schwierigkeit vorliegt, deren Lösung wir versuchen müssen. Näher betrifft diese dreierlei: dass für's Erste schon die natürlichen Vorzüge und Mängel nicht nach der Würdigkeit der Einzelnen ausgetheilt seien; dass dieselbe Ungleichheit, zweitens, in Betreff der geselligen Güter und

Uebel aus dem Verkehr der Menschen untereinander entspringe; dass endlich, drittens, auch der objektive Erfolg der menschlichen Handlungen der Absicht und dem sittlichen Werthe der Handelnden gar nicht immer entspreche, das Gute vielmehr sehr häufig durch das Böse gehemmt und unterdrückt werde.

Das erste von diesen Bedenken beruht auf der Voraussetzung einer nothwendigen Harmonie zwischen der natürlichen und der sittlichen Weltordnung; diese Uebereinstimmung beider scheint durch die Leiden und Genüsse verletzt zu werden, welche die Natur dem Menschen so oft ohne eine Schuld oder ein Verdienst von seiner Seite zutheilt. Jene Forderung war nun im Allgemeinen auch die unsrige; wären die Gesetze des sittlichen Lebens in Widerspruch mit den Naturgesetzen, so würde ebenso der Naturzusammenhang durch die freie Thätigkeit zerstört werden, als diese durch jenen, und ein sittliches Handeln könnte weder verlangt werden, noch würde es zu einem Ziel führen. Wird nun aber hieraus sofort geschlossen, dass beide auch auf allen einzelnen Punkten schlechthin zusammentreffen sollten, so heisst das die Eigenthümlichkeit der beiden Gebiete, um deren Vereinigung es sich handelt, verkennen. Denn es könnte diess doch immer nur auf eine von zwei Arten geschehen: entweder so, dass das menschliche Handeln ebenso, wie jeder andere Naturerfolg, durch die natürlichen, oder so, dass die Natur durch die sittlichen Gesetze bestimmt wäre. Würde aber die erstere Annahme mit ihrem moralischen Naturalismus den Begriff des sittlichen Handelns selbst, und mit ihm auch die Forderung aufheben, dass sich die Vertheilung der natürlichen Güter und Uebel nach der Würdigkeit richten solle, so macht die andere ihrerseits, wie diess schon oben gezeigt worden ist, einen Naturzusammenhang unmöglich, und ob in dieser Beziehung die Abhängigkeit der Natur vom Sittengesetz als eine unmittelbare vorgestellt, oder der Wille einer durch die sittlichen Zweckbegriffe bestimmten weltregierenden Intelligenz zwischeneingeschoben wird, ist der Hauptsache nach gleichgültig. Im Begriff des Naturzusammenhangs liegt eben diess, dass kein Erfolg durch andere, als die natürlichen Mittel hervorgebracht werden kann, und dass aus gewissen natürlichen Ursachen gewisse Wirkungen immer und nothwendig hervorgehen, dass daher auch der Mensch gewisse äussere Einwirkungen erleidet, sobald die physikalischen Bedingungen der-

selben gegeben sind; hier dagegen wird verlangt, dass auch ohne diese natürlichen Bedingungen, um sittlicher Zwecke willen, bestimmte Erfolge eintreten, und auch da, wo sie vorhanden sind, aus demselben Grunde, die naturgemässen Wirkungen ausbleiben sollen, d. h. es wird verlangt, dass die sittliche Ordnung nicht blos mit der natürlichen zusammenbestehen, sondern an die Stelle derselben treten solle. Ist nun aber dieses Verlangen offenbar unvollziehbar, so muss dasselbe auch von der Forderung gelten, dass sich die von Naturerfolgen abhängigen äusseren Schicksale der Menschen nach der Würdigkeit der Einzelnen richten sollten, und die Vorstellung, dass die Tugend als solche durch äusseres Glück belohnt, das Laster durch physische Leiden bestraft werden sollte, stellt sich ganz auf Eine Linie mit dem Wunsch, nicht zu sterben, oder fliegen zu können, oder sonst den unerlässlichen Schranken der endlichen Existenz entnommen zu sein. Der Geist ist freilich über diese Schranken hinaus, aber nicht dadurch, dass sein empirisches Dasein, sein Organismus und sein äusseres Leben davon frei wird, sondern nur ideell, durch die Erhebung des Bewusstseins über dieselben, durch welche die physische Hemmung selbst zu einem Mittel für die kräftigere Entwicklung seines inneren Lebens gemacht wird. Nicht anders werden wir auch das Missverhältniss der natürlichen Güter und Uebel zur sittlichen Würdigkeit beurtheilen können. Da diese Ungleichheit eine nothwendige Folge von dem Unterschied des Geistes und der Natur ist, so kann vernünftiger Weise gar nicht gewollt werden, dass sie nicht sein sollte, und auch wenn der Einzelne persönlich darunter leidet, wird die richtige Gemüthsstimmung doch nur die sein, dass er sich in das physische Leiden als ein zur Ordnung und Vollkommenheit des Ganzen nothwendiges Uebel ergiebt, um so mehr aber dieses sinnliche Uebel zur Förderung seines innern Lebens zu benützen und dadurch in ein geistiges Gut zu verwandeln bemüht ist. Ebenso wird umgekehrt unverdientes äusseres Glück nur als ein Naturerfolg zu betrachten sein, der als solcher in sittlicher Beziehung gleichgültig, seinen Werth oder Unwerth erst durch die Richtung erhält, in der er für das geistige Leben des Einzelnen verwendet wird. Nur davon ist auch die Glückseligkeit des Menschen abhängig, und nicht nur eine idealistische Theorie ist es, sondern die tägliche Erfahrung beweist, dass Menschen von kräftigem Geist und ergebenem

Gemüth sich unter den ungünstigsten äusseren Verhältnissen, und selbst unter den grössten körperlichen Leiden glücklicher fühlen können, als Andere in der entgegengesetzten Lage, ja keine tüchtige Persönlichkeit wird sich alle Schmerzen und Leiden, und selbst grosse und tiefe Schmerzen aus ihrem Leben wegwünschen, denn nur durch diese wird jene Freiheit vom Aeusseren gewonnen, in welcher der Geist erst vollständig bei sich selbst ist. Dass aber auch dieses Gesetz in der empirischen Wirklichkeit sich nicht rein durchführt, dass auch hier der Zufall sein Spiel treibt, und die wesentliche Identität der wahren Glückseligkeit mit dem sittlichen Werthe sich im Bewusstsein des Einen unvollkommener darstellt, als in dem des Andern, diess liegt selbst wieder im Begriff der Erscheinung, die als solche der Idee nie schlechthin angemessen ist, sondern immer einen irrationalen Rest übrig behält, und auch dieses könnte nur der anders wollen, welcher die Erscheinungswelt als solche überhaupt nicht wollte.

Wie durch Naturerfolge, so wird auch durch die Thätigkeit anderer Menschen das Leben des Einzelnen ohne seine Schuld oder sein Verdienst bald gestört, bald gefördert; Jeder hat Anderen unendlich viel zu verdanken, Jeder wird sich aber auch an unzähligen Punkten durch den Irrthum und die Ungerechtigkeit der Menschen gehemmt, gedrückt und verletzt finden, und diese Ungleichheit geht nicht selten bis zu den schreiendsten Missklängen fort: während das Verbrechen triumphirt, sehen wir die Tugend in unmächtigem Kampfe verbluten; während der Unverstand und die Erbärmlichkeit oben schwimmen, müssen die edelsten und grössten Geister oft mühsam, unter Hindernissen aller Art, um ihre Existenz ringen; während die reinsten Bestrebungen ihren Urhebern nur Undank und Verfolgung eintragen, darf die Niederträchtigkeit und Gewalt vom Marke zertretener Völker schwelgen. Auch hier liegt es nun nahe, eine Weltordnung, die solche Missverhältnisse herbeiführt, anzuklagen. Und doch zeigt eine einfache Ueberlegung, dass diese Missverhältnisse vom menschlichen Zusammenleben unzertrennlich sind, dass der wohlthätige Gebrauch der Freiheit auch die Möglichkeit ihres verderblichen Gebrauchs in sich schliesst, dass die Uebel, welche aus der freien Thätigkeit entspringen, ohne Zerstörung der Freiheit auch nur durch diese selbst, und nicht durch eine von Aussen in sie ein-

greifende Macht geheilt werden können, dass der, welcher sich die Wohlthaten der menschlichen Gemeinschaft gefallen lässt, kein Recht hat, sich über ihre Schattenseiten zu beschweren. Vom Standpunkt des Einzelnen aus erscheint es freilich als zufällig, dass diese bestimmten Individuen gerade von diesen geselligen Uebeln betroffen werden und gerade diese Güter besitzen, und es ist auch, was die Einzelnen anbelangt, mehr oder weniger zufällig, aber diese Zufälligkeit selbst ist nothwendig, weil sie ein Moment der Freiheit und in einer Gesellschaft freier Wesen nicht zu vermeiden ist; es ist ebendamit nothwendig, dass sie auch der Einzelne als solche erfährt, und es bleibt diesem ihr gegenüber nur dasselbe Verhalten übrig, wie gegen die natürlichen Erfolge und Einflüsse, das Beste anzustreben, in das Unvermeidliche sich zu ergeben, Alles aber zur Förderung und Kräftigung seines innern Lebens zu verwenden.

Was edle Gemüther am Tiefsten schmerzt, und auch den uneigennützig Strebenden in seinem Glauben an eine sittliche Weltordnung am Leichtesten irre machen könnte, ist die Erfahrung, dass die redlichsten Bemühungen für's Gute so oft keinen, oder gar einen entgegengesetzten Erfolg haben, während gleichzeitig das Schlechte sich in der Welt durchsetzt und zur Herrschaft bringt. Nun werden wir freilich auch diese Klagen auf ein beschränkteres Maass zurückführen müssen, als diess beim ersten Anblick scheinen könnte. Denn sieht man näher zu, so zeigt sich gar häufig, dass jene erfolglosen Bestrebungen zwar vielleicht gutgemeinte, aber kurzsichtige und unpraktische Versuche waren, die der Natur der Sache und den gegebenen Verhältnissen nach gar nicht gelingen konnten, dass umgekehrt die Erfolge des Schlechten nicht möglich gewesen wären, wenn ihm die Besseren kräftigeren Widerstand geleistet hätten, dass daher die Erscheinung, über welche sich diese beklagen, nur die gerechte Strafe ihrer eigenen Schwäche und Uebereilung ist. Eine genauere Untersuchung wird diess bei den meisten von den Fällen nachweisen, in denen über das Unterliegen des Guten geklagt wird, und es kann im Allgemeinen gesagt werden, dass die Beschränktheit und Thatlosigkeit derer, welche das Gute wollen, dem Siege des letztern weit mehr Hindernisse in den Weg legt, als die List und Thatkraft der Schlechten; indem sich der Einzelne einer guten Absicht bewusst ist, aber die naturgemässen Schranken seines

Standpunkts übersieht und seine besonderen Zwecke zu absoluten steigert, so widersetzt er sich der Nothwendigkeit des Ganzen und wird ebenso durch Andere in der Erreichung seiner guten Zwecke gestört, als er seinerseits diese darin stört; tritt dann diesen beschränkten und unter sich zwiespältigen Tugenden der überlegene Wille und Verstand einer kräftigen und in sich geschlossenen Selbstsucht gegenüber, so ist es natürlich, dass sie diesem, weniger durch seine Uebermacht, als durch ihre selbstverschuldete Unmacht unterliegen. Es bestätigt sich diess um so allgemeiner, je mehr wir mit unserer Betrachtung in's Grosse gehen, und unsern Blick von den Schicksalen der Einzelnen auf die ganzer Partheien und Völker hinwenden; eine grössere Gemeinschaft von Menschen ist selten fremder Gewalt unterlegen, wenn sie nicht vorher in sich selbst zerfallen und geschwächt war, oder sich von Anfang an durch die Beschränktheit und Einseitigkeit ihres Thuns einen dauernden Bestand unmöglich gemacht hatte. Was man daher den Sieg des Schlechten über das Gute nennt, ist in den meisten Fällen nichts Anderes, als die Erscheinung von der Kraftlosigkeit und Beschränktheit eines mit guten Absichten verbundenen Strebens, von der Mangelhaftigkeit und Unreinheit der menschlichen Tugend. Indessen gilt diess doch nicht in allen Fällen, und auch wo das Misslingen guter Absichten in den Fehlern der Handelnden seinen Grund hat, werden nicht blos diejenigen davon betroffen, welche diese Fehler gemacht haben, sondern mit ihnen und durch sie werden auch die Bemühungen solcher vereitelt, welche Alles gethan haben, was sie konnten: Cato stirbt, weil die römische Republik durch die Schwäche und Selbstsucht ihrer Vertheidiger gefallen ist, Koscziusko's Heldenmuth kann das Ende Polens nicht aufhalten, weil er mit der inneren Zerrüttung seiner Zustände mehr noch, als mit der äusseren Uebermacht, zu kämpfen hat. Zwei Fälle besonders sind es, in denen uns ein erfolgloses Ringen und endliches Unterliegen edler Bestrebungen mit grosser Regelmässigkeit begegnet; in den fruchtlosen Bemühungen Einzelner, das hereinbrechende Verderben von einem Gemeinwesen oder einer Bildungsform abzuwehren, die sich geschichtlich überlebt hat, und in den vergeblichen Versuchen, einem Neuen Bahn zu brechen, dessen Zeit noch nicht gekommen ist. Wohl wird man in beiden Fällen sagen können, die Unterliegenden fallen nicht schuldlos, denn da Je-

der der Sohn seiner Zeit ist, so wird auch der, welcher sich dem Verderben der Zeitgenossen entgegenstemmt, immer irgend eine verwundbare Seite haben, an welcher er selbst von diesem Verderben ergriffen ist, und der, welcher reformatorisch gegen die herrschenden Mächte auftritt, theils selbst noch mit Einem Fusse auf dem Standpunkt stehen, den er bekämpft, theils neben dem wirklich Verwerflichen auch manches Berechtigte angreifen. Aber darum ihr Schicksal schlechthin für ein verdientes zu erklären, alle Vertheidiger unrettbarer Zustände zu beschränkten Köpfen, und alle reformatorische Märtyrer zu Revolutionärs zu machen, wie diess neuerdings bei Einzelnen aus der Hegel'schen Schule Sitte geworden ist [1]), wäre sehr ungerecht und einseitig, denn nicht jene den Einzelnen etwa anhaftende Schuld, sondern im Gegentheil ihre Pflichterfüllung ist die Hauptursache von ihrem Untergang, und die Sache, welche unterliegt, ist die sittlich bessere; es ist die Pflicht des Bürgers, für die Freiheit seines Vaterlands zu kämpfen, wie verzweifelt dessen Lage auch sein mag, es ist die Pflicht dessen, der neue Wahrheiten gefunden hat, sie auf jede Gefahr hin geltend zu machen, gerade das pflichtmässige Thun ist es daher, welches bekämpft wird und unterliegt, und das pflichtwidrige, welches Erfolg hat. Dieselbe Erfahrung kann man aber auch im täglichen Leben unzähligemale machen, und sie könnte nur von einem sittlichen Quietismus geläugnet werden, welcher in blinder Verehrung des Bestehenden jedes Streben nach Verbesserung und jeden Unterschied von gut und schlecht aufhöbe. Wie sollen wir uns nun diese Erfahrung zurechtlegen? Nach allem Bisherigen nicht anders, als durch den Gedanken, dass auch diese Uebel in ihrer Art nothwendig und von der Vollkommenheit des Ganzen unzertrennlich sind. Denn wenn die Freiheit des menschlichen Willens ebensowohl die Möglichkeit des Bösen, wie des Guten in sich schliesst, so ist auch der Kampf beider Mächte aus einer sittlichen Welt nicht wegzudenken; dieser Kampf aber würde nicht stattfinden, wenn das Gute unter allen Umständen den Sieg davontrüge. So wenig vielmehr das sittliche Leben des Einzelnen ohne Sünde, so wenig kann die sittliche Entwicklung der Menschheit

1) Man erinnere sich nur an die Verhandlungen über den Process des Sokrates.

im Ganzen ohne theilweise Siege des bösen Willens über den guten gedacht werden, und dass durch dieses Verhältniss nicht blos die Bösen leiden, sondern ebenso auch die Guten, dass Böses in der Welt durchgesetzt und Gutes verhindert wird, diess ist im menschlichen Gemeinleben ebenso nothwendig, als im Naturzusammenhang die gewaltsamen Eingriffe eines Gebiets in das andere. Die kräftigen Verbrecher und die schlauen Egoisten sind die Raubthiere und Giftschlangen der Menschenwelt. Sehen wir aber die Nothwendigkeit dieses Zustandes ein, so hat die Frage nach seiner moralischen Möglichkeit keinen Sinn mehr; er ist nothwendig, weil ohne ihn überhaupt kein freier Verkehr der Menschen denkbar ist, und auch wenn der Einzelne darunter leidet, hat er sich diesem Schicksal mit derselben Ergebung zu fügen, mit der ein Vernünftiger jedes Uebel ertragen wird, dessen Unvermeidlichkeit im Zusammenhang des Ganzen er erkannt hat.

Diess also ist es, was wir auf die Klagen über das Missverhältniss des Innern und Aeussern, der Würdigkeit und des Glücks, der Absicht und des Erfolgs zu erwidern haben, dass dieses Missverhältniss selbst nothwendig ist, dass sich weder das Verhältniss des Menschen zur Natur noch das Verhältniss der Menschen zu einander von dieser Ungleichheit frei denken lässt, wenn nicht die Gesetzmässigkeit des Naturlaufs ebenso, wie die Freiheit des menschlichen Thuns zerstört werden soll, dass wir aus diesem Grunde auch von den vollkommensten geselligen Einrichtungen wohl vielleicht eine Beschränkung, aber nie eine völlige Aufhebung derselben hoffen können, dass aber eben in der Erkenntniss ihrer Unvermeidlichkeit auch die Möglichkeit gegeben ist, sich über sie zu erheben, und unter allem Wechsel der äusseren Schicksale in einer inneren Freiheit und Befriedigung zu erhalten, welche dem Unsittlichen und Selbstsüchtigen kein äusserer Erfolg vortäuschen oder ersetzen kann. Nur ideell also, in der Erhebung des Geistes über die Endlichkeit seines Daseins, in seiner Freiheit gegen das Aeusserliche als solches ist dieser Zwiespalt zu versöhnen; in der empirischen Wirklichkeit bleibt er, weil er aus den Bedingungen des empirischen Daseins nothwendig hervorgeht. Auch jene ideelle Befriedigung scheint nun freilich nicht Allen genau nach dem Maasse ihrer Würdigkeit zu Theil zu werden oder zu entgehen, sofern es unläugbar ist, dass einerseits der Unsittliche nicht

selten in Leichtsinn oder Verstocktheit die Stimme seines Gewissens betäubt, andererseits der Tugendhafte nicht blos in seinem übrigen inneren Leben, sondern auch in seinem moralischen Selbstbewusstsein nicht selten mit ernstlichen Trübungen zu kämpfen hat. Indessen darf man auch hier nicht die einzelnen Lebensmomente als solche in's Auge fassen, und mit moralischem Materialismus die Summe der Lust oder Unlust, welche sie dem Einzelnen gewähren, zusammenzählen, sondern nur darum kann es sich handeln, welches Leben, als Ganzes genommen, das glücklichere und wünschenswerthere ist, das sittliche oder das unsittliche. Sodann lässt man sich aber auch hier nur allzuleicht durch eine oberflächliche und blos äusserliche Betrachtungsweise täuschen, und schlägt theils das scheinbare Glück des Lasterhaften, theils die Leiden des Guten, theils auch die Würdigkeit oder Schuld beider zu hoch an. Es ist wahr, der Unsittliche hat gar nicht immer das Gefühl dieses seines Zustands, sondern es ist ihm nicht selten ganz wohl in seinem Treiben; aber einerseits wird in demselben Maasse, als dieses der Fall ist, auch sein sittliches Bewusstsein weniger entwickelt, oder wieder geschwächt, und ebendamit seine Schuld für den gegenwärtigen Augenblick vermindert sein, andererseits ist die Unseligkeit ebenso, wie die Unsittlichkeit, sowohl negativer, als positiver Art, jene theils der Mangel des Glücks, welches die Tugend gewährt, theils das positive Gefühl der Verwerflichkeit, diese theils das Nichtwollen des Guten, theils das ausdrückliche Wollen des Bösen, und beiderlei Zustände entsprechen sich gegenseitig: wo die Unsittlichkeit mehr in Leichtsinn, oder Rohheit, oder habituell gewordener moralischer Selbsttäuschung besteht, da findet sie eben am Entbehren des Guten, an der inneren Werthlosigkeit ihres Thuns ihre Strafe, wo sie zu bewusster Auflehnung gegen die bessere Einsicht fortgeht, tritt auch das bestimmte Gefühl des inneren Widerspruchs, der Schrecken des Gewissens ein. Auch derjenige daher, in welchem die Stimme des letzteren nicht erwacht ist, kann darum seiner Strafe nicht entgehen, sondern trägt sie eben in der Leerheit und Blindheit seines Inneren mit sich herum. Der Tugendhafte umgekehrt, dessen inneres Leben nicht ohne Anfechtung verläuft, ist darum nicht unselig, denn da diese Anfechtung eben aus seinem sittlichen Bewusstsein entspringt, so setzt sie dieses und die damit verbundene Befriedigung voraus,

und dient ihm nur als Reiz zu seiner vollständigeren Entwicklung; sofern diess aber nicht der Fall ist, und die Anfechtung wirklich als Unseligkeit von ihm empfunden wird, so ist zu sagen, dass sie auch in sittlicher Unvollkommenheit ihren Grund habe, bestehe diese nun in der Schwäche, beim Zwiespalt des Willens mit sich zu beharren, statt ihn durch kräftige That zu überwinden, oder bestehe sie in der Selbstsucht, welche ausser der sittlichen Befriedigung noch besondere individuelle Genüsse für sich verlangt. Wer wahrhaft sittlich ist, der kann nie unselig sein, denn die Sittlichkeit besteht eben darin, nur im Wollen des Guten auch die persönliche Glückseligkeit zu finden, wer unsittlich ist, nie wahrhaft glücklich, denn was dem Wesen des Geistes widerspricht, kann ihm nie eine wirkliche Befriedigung gewähren; eine schlechthin vollendete und mangellose Glückseligkeit aber hat der Mensch nicht zu erwarten, da er weder von den inneren noch von den äusseren Hindernissen derselben jemals völlig frei wird.

Eben diese Mängel der individuellen Zustände sind es nun, welche der sittlichen Entwicklung des Ganzen den Anstoss geben. Wäre in irgend einem Zeitpunkt ein vollkommenes Gleichgewicht der wirkenden Kräfte, und ein ihrem Wesen schlechthin angemessener Zustand aller Einzelnen hergestellt, so würde sich Jeder, je besser er wäre um so mehr, in seinem Sein befriedigt fühlen, nur der schlechte Wille könnte eine Veränderung der bestehenden Zustände erstreben, alle Guten dagegen würden ausschliesslich auf ihre Erhaltung bedacht sein. Dass diess nicht der Fall ist, dass Jeder in vielen Beziehungen die Befriedigung nicht nur seiner selbstischen, sondern auch seiner berechtigten und sittlichen Wünsche zu vermissen hat, diess ist der nächste Grund für das fortwährende Streben der Menschheit nach Vervollkommung. Indem der Einzelne sich in seiner Thätigkeit und seinem Wohlbefinden gehemmt fühlt, entsteht ihm der Trieb und das Bedürfniss, diese Hemmungen zu entfernen; diess ist aber gerade bei denen, welche ihm nicht durch eigene Schuld entstanden sind, ohne eine Veränderung der allgemeinen Zustände unmöglich; es ist daher in dem Trieb zur Erhaltung und Darstellung der sittlichen Persönlichkeit auch das Streben enthalten, an einer Verbesserung des gemeinsamen Lebens zu arbeiten. Dieses Streben wird nun je nach der Stellung und Persönlichkeit der Einzelnen einen

sehr verschiedenen Charakter und verschiedene Richtungen haben, wird bald mehr bald weniger rein sein, bald diese bald jene Seite des menschlichen Daseins betreffen. Da dasselbe aber ein schlechthin allgemeines, in und mit der individuellen Beschränktheit der Einzelnen unmittelbar gesetzt ist, so wird eben durch diese seine Allgemeinheit und Allseitigkeit eine unendliche Verwicklung aller individuellen Bestrebungen entstehen, in welcher die schlechten, einseitigen und unreifen Versuche, gemäss der früher erörterten Nothwendigkeit, theils an einander, theils an der Macht des Ganzen scheitern, diejenigen dagegen, welche wirklichen und allgemeinen Bedürfnissen entgegenkommen, sich durchsetzen, und so das Ganze Schritt vor Schritt seiner Vervollkommnung entgegengeführt wird. Wenn man daher gewöhnlich glaubt, dass die Nothwendigkeit des geschichtlichen Ganges mit der Freiheit der Einzelnen und der Zufälligkeit der besondern Erfolge unvereinbar sei, so ist vielmehr zu sagen, dass sie nur durch diese Freiheit und Zufälligkeit möglich ist, denn nur in ihr liegt der Trieb zum Fortschritt und zur Entwicklung, eine absolute Nothwendigkeit alles Geschehens dagegen könnte nur einen in jedem Augenblick seinem Begriff schlechthin entsprechenden, also in seiner Art vollkommenen, und keinerlei Trieb zur Verbesserung enthaltenden Zustand hervorbringen.

Durch diese Bemerkung hebt sich nun ein Gegensatz, welcher sowohl für die wissenschaftliche, als für die praktische Lebensansicht vom umfassendsten Einfluss ist. Während es der gewöhnlichen Denkweise zunächst liegt, sich an die unmittelbaren Ursachen der Ereignisse zu halten, diese daher, sofern sie das Werk der Freiheit sind, auch als etwas Zufälliges zu betrachten, welches ebenso willkührlich zu ändern wäre, als es hervorgebracht worden sein soll, so erkennt theils die religiöse, theils die philosophische Weltanschauung in diesem Gewirre des Zufälligen mit vollem Recht eine höhere Nothwendigkeit, welcher sich der Einzelne auch dann zu unterwerfen hat, wenn sie seinen eigenen Absichten und Wünschen widerstreitet. Wie aber jene empirische Auffassung selten zum Gedanken dieser Nothwendigkeit fortgeht, so verschwindet umgekehrt über diesem den Meisten das volle Bewusstsein der Bedingungen, unter welchen, und der Art, in welcher sie sich allein verwirklicht, und nur eine Vereinigung dieser beiden Fehler ist es, wenn sie in der Weise der

gewöhnlichen Frömmigkeit, zwischen der einen und andern Auffassung hin und herschwankend, bald der Nothwendigkeit über der Freiheit, bald der Freiheit über der Nothwendigkeit vergessen. Auch die Geschichtsphilosophie und Geschichtschreibung der Hegel'schen Schule hat sich von dem letzteren Fehler nicht freigehalten. Die Sätze von der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung sind nur allzuhäufig so verstanden worden, als ob sich das Einzelne als solches, in seiner empirischen Vollständigkeit, müsste als nothwendig und vernünftig deduciren lassen, und hieran hat sich auch für's praktische Verhalten die Forderung eines Beharrens in den gegebenen Zuständen, eine Bewunderung des Bestehenden angeschlossen, welche jede Möglichkeit eines Fortschritts aufheben würden. Diesem Missverständniss gegenüber kann es nicht stark genug gesagt werden, dass die geschichtliche Nothwendigkeit durchaus ein Werk der Freiheit, und darum auf allen Punkten mit der von dieser untrennbaren Zufälligkeit verschlungen ist. Das Einzelne in der Geschichte als solches lässt sich nicht deduciren, nicht allein desswegen, weil uns die vollständige Kenntniss seiner Ursachen fehlt, sondern auch desshalb, weil es in dieser seiner Einzelheit gar nichts schlechthin Nothwendiges, seine Nothwendigkeit vielmehr in allen seinen Momenten mit der Zufälligkeit der freien That versetzt ist. Dasselbe muss dann aber auch von jedem grösseren geschichtlichen Verlauf gelten, sobald derselbe in seiner empirischen Vollständigkeit genommen wird, denn insofern ist er nicht blos das durch die Idee bestimmte Ganze, sondern zugleich die Gesammtheit aller in ihm enthaltenen Einzelthaten und Einzelerscheinungen. Wenn aber dieses, so darf man auch keinen geschichtlichen Zustand, auf irgend einem Punkte, für schlechthin vernünftig, weder nach dem absoluten Maasstab der sittlichen Idee, noch nach dem relativen des in einer bestimmten Zeit Geforderten und Erreichbaren ausgeben, in welchen Zusammenhang wir uns vielmehr versetzen, welche Seite der jeweiligen Gegenwart wir in's Auge fassen mögen, überall wird sich uns eine unendliche Kluft zwischen der Idee und ihrer empirischen Erscheinung, eine unendliche Möglichkeit der Verbesserung, und ebendamit eine unversiegbare Quelle von Antrieben zu thätigem Eingreifen und rastlosem Fort-

schritt darbieten [1]). Nur darf man nicht verlangen, dass im Allgemeinen oder in einem gegebenen Falle die Grenze fest bestimmt werde, an welcher die Nothwendigkeit des Geschehens aufhört, und die Zufälligkeit anfängt. Wäre eine solche Grenzbestimmung möglich, so blieben sie in letzter Beziehung doch wieder aussereinander, wo die eine wäre, wäre die andere nicht; wenn wir das Ineinander beider, die Vermittlung der Nothwendigkeit durch die Zufälligkeit behaupten, so liegt schon hierin, dass ihr Verhältniss ein fliessendes, und beide nicht mechanisch zu unterscheiden sind. Es giebt kein Geschehen, das schlechthin nothwendig, ebensowenig aber eines, auch das unbedeutendste nicht ausgenommen, das nur zufällig wäre; jede geschichtliche Erscheinung hat beide Seiten, die der Nothwendigkeit und die der Zufälligkeit, an ihr, und diese beiden lassen sich nicht blos in der Wirklichkeit nicht trennen, sondern auch in Gedanken nicht in der Art unterscheiden, dass wir jemals die eine oder die andere ganz rein bekämen. Denken wir uns das Nothwendige in einem geschichtlichen Verlaufe rein für sich, so wäre diess ein Rechnen mit unbenannten Zahlen, wir hätten ein logisches Gerippe, kein bestimmtes Geschehen. Noch weniger lässt sich, wie natürlich, das Zufällige als solches isoliren, denn da es in der Wirklichkeit immer nur am Nothwendigen als seiner Substanz ist, setzt jede Darstellung von jenem die Vorstellung von diesem voraus. Beide sind daher immer an und in einander, und wenn es unsere praktische Aufgabe ist, das zunächst willkührliche Handeln zur Darstellung der sachlichen Nothwendigkeit zu läutern, und die theoretische Aufgabe, in dem geschichtlichen Verlauf ebenso die nothwendigen, wie die zufälligen Elemente als solche zu erkennen, so ist doch jede von diesen Aufgaben eine unendliche, und jede gegebene Lösung derselben wird Stoff zu unbestimmbar vielen weiteren Lösungsversuchen übrig lassen.

In demselben Verhältniss findet auch die Erscheinung ihre

---

1) Dass die Idee darum nicht ein unwirkliches Ideal, sondern in ihrer Verwirklichung zugleich absolut verwirklicht ist, nur in der Weise, und unter den Bedingungen, wie sie allein in der Zeit und in der Geschichte verwirklicht werden kann, diess zu zeigen muss der Metaphysik überlassen werden.

Erklärung, welche von unserer Geschichtsphilosophie gleichfalls nicht selten zu ihrem eigenen grössten Schaden übersehen worden ist, dass der geschichtliche Fortschritt nicht blos durch Kämpfe und Gegensätze, sondern auch durch wirkliche theilweise Rückschritte bedingt ist. Denn da sich der Gang der Geschichte nicht in der unmittelbaren Weise eines Naturprocesses vollzieht, vielmehr wesentlich durch die Dialektik der Freiheit, die Aufhebung des Zufälligen, was der einzelnen That anhaftet, zur Nothwendigkeit, vermittelt ist, so setzt jeder geschichtliche Fortschritt die Ueberwindung entgegenwirkender Kräfte voraus, und keiner wird anders zu Stande kommen, als indem er durch einseitige, und in dieser Einseitigkeit unwahre Bestrebungen sollicitirt wird. Welcher geschichtliche Zustand auch gegeben sein mag, so liegt am Tage, dass der Trieb, über ihn hinauszugehen, nur dann vorhanden sein wird, wenn er selbst als ganz oder theilweise unbefriedigend erkannt wird. Diese Ueberzeugung darf aber, sofern es sich um eine Veränderung im menschlichen Gesammtleben handelt, nicht blos als theoretische Einsicht vorhanden sein, denn diese wirkt auf den Trieb und die praktische Thätigkeit immer nur bei denen, deren wesentliches persönliches Interesse das Interesse des Erkennens und des Handelns aus reiner Einsicht ist, d. h. bei dem kleinsten Theile der Menschen; sie darf auch nicht blos der sittlichen Erfahrung sich aufdringen, denn auch die sittlichen Motive, so lange sie allein stehen, setzen die Mehrzahl nicht nachhaltig in Bewegung; sondern dann erst wird sie durchdringen, wenn sie mit den geistigen und sittlichen auch durch die selbstischen Interessen unterstützt wird, wenn auch diese sich durch die jeweiligen Zustände verletzt finden, und nach einer Aenderung sehnen. Jeder durchgreifenden Verbesserung muss daher nothwendig eine allgemeine Unzufriedenheit mit der Gegenwart, und ebendamit ein unbefriedigender Zustand vorangehen, der zwar als die mittelbare Anbahnung eines Besseren ein Fortschritt, zugleich aber im Verhältniss zu früheren in sich befriedigteren Zuständen ein Rückschritt zu nennen sein wird. Ein solcher wird er schon desshalb in vielen Beziehungen sein müssen, weil durch die Unzufriedenheit mit dem Vorhandenen auch das Interesse an diesem erlischt; ist nun zugleich das Neue, was angestrebt wird, erst unvollständig gefunden, so kann es nicht fehlen, dass manches bisher gepflegte Gute, manche Seiten und Elemente

der früheren Bildung vernachlässigt werden, ohne doch schon durch neue ersetzt zu sein. Und auch das Positive, was neu in die Geschichte eintritt, wird immer längere Zeit brauchen, bis es theils an sich selbst zur Reife und Entwicklung gekommen ist, theils das richtige Verhältniss zu dem Früheren gefunden hat, denn das Erste ist immer das Unentwickelte und Unmittelbare, erst durch fortgesetzte Arbeit macht sich der Geist zu dem, was er sein soll. Mit dem Auftreten eines neuen Princips ist daher immer der doppelte Mangel verbunden, dass theils das Alte, weil es mit dem Neuen noch nicht vermittelt ist, von diesem zurückgestossen, und auch das Berechtigte und Gute daran vielfach verworfen wird, theils aber auch umgekehrt das Neue, weil ihm die angemessene Form und selbständige Entwicklung noch fehlt, zu dem unveränderten Alten zurückzugreifen genöthigt ist, und sich desshalb zunächst noch mit fremdartigen und seinem Wesen widersprechenden Elementen versetzt zeigt. Erst nach längeren Schwankungen gelingt es, die Wirklichkeit allseitig mit dem neuen Princip zu durchdringen. In demselben Maasse aber, als dieses geschieht, kommen auch die Einseitigkeiten zum Vorschein, mit denen jede bestimmte Gestalt des Geisteslebens, eben als eine bestimmte und besondere behaftet ist, das Bedürfniss einer Verbesserung macht sich auf's Neue fühlbar, und auf eine Zeit der Blüthe folgt neuer Verfall, zugleich aber, und ungetrennt davon, neue Vorbereitung weiteren Fortschritts.

So bewegt sich die Geschichte in der gegenseitigen Bestimmung der Freiheit durch die Nothwendigkeit und der Nothwendigkeit durch die Freiheit; aus der Willkühr der einzelnen Thätigkeiten stellt sich durch die Selbstvernichtung des Zufälligen ihre Nothwendigkeit her, in der freien, individuellen Verarbeitung dessen, was ihr Gang gebracht hat, werden die Keime zu neuen Bildungen gelegt; weil aber auch diese nur das Werk einer freien Nothwendigkeit sind, so tragen sie mit der Unvollkommenheit des besonderen Seins auch den Trieb zu fortgehender Umbildung in sich, und im Flechten und theilweisen Wiederauflösen seiner Gewebe bringt der Geist der Geschichte die ganze Fülle der Gestalten zum Vorschein, die in dem ursprünglichen Wesen der Menschheit angelegt sind. Die Erkenntniss dieses Verlaufs ist die Weltgeschichte, die Erkenntniss seiner allgemeinen Gesetze die Philosophie der Geschichte, die als solche

auf die psychologische Untersuchung des menschlichen Willens und der sittlichen Thätigkeit begründet ist. Wie eng aber diese mit der religiösen Weltanschauung verflochten ist, liegt wohl zu deutlich am Tage, als dass die Erörterung der hier behandelten Fragen einer besonderen Vertheidigung bedürfte.

---

# III.

## Judenthum und Urchristenthum.

Von

Dr. K. Planck.

---

### 1. Der Stand der Frage.

Das Streben der neueren historischen Kritik auf dem Felde der zwei ersten christlichen Jahrhunderte geht unzweifelhaft dahin, das Christenthum ganz nach seiner immanenten Entwicklung aus dem Judenthum heraus zu begreifen. Diese Wendung ist an sich selbst ein entschiedenes Zeichen, dass die Untersuchung in ihrem letzten Stadium angelangt ist, dass es sich um die wahrhaft historische Auffassung des Christenthums handelt. Man hat aufgehört, den Ursprung des christlichen Bewusstseins philosophisch construiren zu wollen, und während diese Construktionen, sei es nun in Hegel'scher oder Schleiermacher'scher Weise, das Christenthum immer einseitig von seinem historischen Boden losreissen, handelt es sich jetzt vielmehr darum, dasselbe ganz von seinen bestimmten historischen Voraussetzungen aus zu erklären und in ihm selbst die fortschreitende Entwicklung von dem relativ noch Jüdischen zum eigenthümlich Christlichen aufzuweisen, — ein Streben, das um so gewisser ein wahrhaft geschichtliches ist, als es seinem Ausgangspunkte nach gar nicht den Ursprung des Christenthums selbst, nicht die evangelische Geschichte zum Gegenstande hatte, sondern theils im apostolischen, theils noch mehr dem nachapostolischen Zeitalter, in der durchgreifenden Bedeutung des Judenchristenthums oder Ebionitismus, die-

jenige allgemeine Thatsache fand, von welcher aus sich immer entschiedener eine in sich consequente Anschauung der ganzen urchristlichen Zeit von selbst aufdrängte. Zugleich ist dieses Streben der Kritik auch mit dem Bewusstsein, das das Christenthum selbst über sich hat, insofern in Uebereinstimmung, als auch dieses selbst sich wesentlich als die Vollendung des A. Bundes betrachtet. Allein freilich sucht die Kritik diese Wahrheit in ihrer ganzen und vollen Consequenz herzustellen, sie will das Hervorgehen des N. Bundes aus dem A. als eine vollständig immanente Entwicklung des Bewusstseins begreifen. Je vollständiger und umfassender aber allmählig die Resultate dieser Kritik hervortreten (wie sie namentlich auch für die kritische Auffassung der einzelnen Evangelien sich von immer entschiedenerem Einflusse zeigen), desto unabweisbarer macht sich auch die letzte Frage geltend, was denn ursprünglich das Neue, unterscheidend Christliche war, das den Keim der ganzen folgenden, das Judenthum völlig durchbrechenden Entwicklung in sich trug? Jene Kritik trägt zwar auch ebendarin ganz den Charakter einer historischen, am Geschichtlich-Gegebenen fortschreitenden, dass sie von dem entfernter Liegenden, von der nachapostolischen und apostolischen Zeit aus allmählig zum letzten Mittelpunkte selbst vordringt, allein eben in diesem muss es sich auch vor Allem zeigen, ob sie ihre Aufgabe wahrhaft zu lösen fähig ist, und ob ihr nicht noch eine Einseitigkeit anhaftet, von welcher sie sich, um jenen letzten Schritt thun zu können, erst befreit haben muss.

Dass das ursprüngliche Christenthum nichts Anderes sei als der rein innerjüdische Glaube an die Messianität Jesu, diess ist der wiederholt ausgesprochene Satz, welcher der neuesten und umfassendsten hieher gehörigen kritischen Darstellung zu Grunde gelegt ist [1]). „Es bestand mithin zwischen Juden und Christen, d. h. zwischen gewöhnlichen Juden, und messiasgläubigen Juden in dogmatischer Beziehung durchaus kein principieller Unterschied, sondern nur der untergeordnete sachliche, dass die Einen die historische Erscheinung des Messias in die nächstliegende Vergangenheit verlegten, die Andern noch von der Zukunft erwarteten." „Alle Vorstellungen und Grundsätze, den ganzen religiösen Glauben des bestehenden Juden-

1) Schwegler, das nachapostol. Zeitalter. I, S. 91. 92. 113. 114.

thums theilend, den jüdischen Tempelkultus und die väterlichen Sitten bewahrend, namentlich die fortdauernde unbedingte Gültigkeit des Ritualgesetzes anerkennend, unterschied es sich nur durch den Glauben an die Messianität Jesu von Nazareth von dem gleichzeitigen Judenthum, obwohl es auch in dieser Beziehung, da es nur eine schon vorgefundene messianische Dogmatik auf die Person Jesu anwandte, den Gesichtskreis des Judenthums nicht überschritt." „Dass dieser Jesus von Nazareth der Messias sei, aus diesem noch ganz innerjüdischen Gedanken, in welchem aber der Inhalt des ganzen ältesten Christenthums ausgesprochen ist, hat sich also das Dogma und der reichgegliederte Organismus der katholischen Kirche entwickelt". Wäre dieses Urtheil wirklich, wie es sich selbst gibt, ein in dem Resultate der übrigen Gesammtuntersuchung begründetes, so könnte es nur zugleich mit diesem angegriffen werden; allein es möchte schwer zu beweisen sein, dass jene obige Ansicht eine durch das Uebrige von selbst begründete sei; das Nachfolgende denkt vielmehr zu zeigen, dass das Wesen des Judenchristenthums selbst zu einer ganz andern Auffassung hinführt, ausserdem, dass jenes obige Urtheil ein an sich selbst gar nicht durchführbares ist.

Was sich bei jener Beschränkung des Urchristenthums auf den blossen Glauben an die Messianität Jesu zuerst und von selbst aufdrängt, das ist die einfache Reflexion, dass das messianische Verhältniss, welches den Gegenstand dieses Glaubens bildete, doch jedenfalls einen bestimmten Inhalt haben musste. Ist nun dieser Inhalt blos der alte jüdisch-nationale, wie diess dem Uebrigen zufolge der Sinn zu sein scheint, so ist also das Urchristenthum überhaupt nichts principiell Neues, es verdient aber so überhaupt nicht Urchristenthum zu heissen, und es ist allerdings bei dieser Ansicht vollkommen gewiss, dass „das Christenthum, wenn es auf der von den Aposteln selbst vertretenen Stufe stehen geblieben wäre, seine Losreissung vom Judenthum nie würde durchgesetzt haben; es wäre voraussichtlich eine innerjüdische Lehrmeinung, eine jüdische Sekte geblieben" [1]). Worauf gründete sich nun aber jener Messiasglaube? Gewiss auf die von der ganzen Persönlichkeit Jesu unterstützte Versicherung seiner Messianität. Allein der Persönlichkeit Jesu selbst

1) A. a. O. S. 147.

ist dadurch ein höchst wirksames und wesentliches Element genommen, dass sie ja für die Anschauung der Jünger wenigstens durchaus nichts principiell Neues in sich geschlossen haben soll. So ist es also nur eine ganz auf dem Boden des A. Testamentes selbst stehende ausgezeichnete religiöse Persönlichkeit, die ungeachtet der im Bewusstsein der Jünger ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten, ungeachtet namentlich das Merkmal des Leidens und Sterbens in ihre messianische Anschauung erst neu aufgenommen werden musste, dennoch die Grundlage einer solchen zu bilden fähig war. Man wird diess immer etwas bedenklich finden; allein noch viel weniger wird sich damit der Ursprung des Paulinismus und das, was von Schwegler selbst über die Persönlichkeit Jesu angedeutet wird [1]), in Uebereinstimmung bringen lassen, wenn wir auch vorerst von der Darstellung der synoptischen Evangelien selbst ganz absehen.

Unläugbar ist nach der obigen Ansicht für die Gemeinde Paulus der faktische Stifter des Christenthums als eines principiell Neuen gewesen, die Fortbildung des Judenchristenthums in der nachapostolischen Zeit ist so nicht ein Hervortreten des in demselben bereits vorhandenen nur noch nicht wahrhaft bewussten neuen christlichen Princips, sondern sie ist in Wahrheit erst ein Eindringen desselben (mittelst des Paulinismus) in den noch ganz jüdischen Messiasglauben. Paulus selbst aber müsste sich im Ganzen betrachtet auf eine rein selbstständige Weise entwickelt haben; das historische Christenthum, d. h. das Christenthum, sofern er selbst an dasselbe als ein geschichtlich gegebenes anknüpfte, würde für ihn durchaus in nichts Anderem bestanden haben, „als der einfachen Thatsache des erschienenen, gestorbenen und auferstandenen Messias" [2]). Allein die „Kunde von dieser Thatsache" kann es doch unmöglich sein, aus der allein „sich ihm alles Weitere mit logischer Nothwendigkeit ergeben" hätte. Es ist vielmehr „die immanente Dialektik des Judenthums selbst, das dialektische Umschlagen der Gesetzes-Religion in die Freiheits-Religion, was sich im Paulinismus vollzieht." Allein diess setzt eine viel selbstständigere Entwicklung voraus, als sie aus der blossen allgemeinen Kunde von jenem urchristlichen Glauben

1) A. a. O. S. 148.
2) A. a. O. S. 155.

an einen gestorbenen und auferstandenen Messias sich erklären lässt. Eine solche Kunde hätte nur die letzte Anregung sein können, durch die eine viel tiefer und innerlicher vorbereitete Entwicklung endlich zu ihrer Reife gelangt wäre, für den blossen gesetzeseifrigen Juden konnte eine solche Kunde gar keine Bedeutung haben, und das Christenthum hätte also doch im Wesentlichen auf selbstständige Weise in Paulus seinen Ursprung genommen, wenn es sich ihm dann auch an die Person Jesu geknüpft hätte. So gewiss und von so wesentlicher Bedeutung es aber ist, dass Paulus seinem Bewusstsein nach nicht gleich Anderen in der Gemeinde wurzelte, sondern auf weit selbstständigere Weise von aussen zu derselben hinzukam, so wenig ist doch andrerseits eine im Wesentlichen so rein selbstständige Entwicklung, wie sie nach dem Obigen angenommen werden müsste, mit dem zu vereinigen, was wir über den Entwicklungsgang des Apostels wissen. Ein *καθ' ὑπερβολην διωκτης*, ein *περισσοτερως ὑπαρχων ζηλωτης τ. πατριχων παραδοσεων* (Gal. 1, 14.) konnte nur durch eine mächtige, tief gehende äussere Anregung so umgewandelt werden, wenn gleich er dieses Neue nun mit derselben Energie ergriff, die ihm schon vorher eigenthümlich gewesen sein muss. Ueberdiess, wie soll es denkbar sein, dass ein Princip, das mit solcher Ursprünglichkeit in Paulus erwacht war, sich ihm so schlechthin identificiren konnte mit einer geschichtlichen Persönlichkeit, von welcher ihm doch nichts bekannt war, als die allgemeine Kunde von jenem judenchristlichen Messiasglauben, und die ihm also höchstens nur überhaupt als eine ausgezeichnete religiöse Persönlichkeit erscheinen konnte? Ist aber diess gewiss undenkbar, so folgt auch nach dieser Seite hin mit Nothwendigkeit, dass auch schon das älteste Judenchristenthum selbst, durch welches Paulus die Kunde von dem gestorbenen und auferstandenen Messias zukam, etwas weiteres Principielles in sich geschlossen haben muss, worin für Paulus das Recht und die Gewissheit seiner Anschauung der Person Jesu begründet war.

Umgekehrt würde es sich nach der Schwegler'schen Ansicht mit der Stellung der unmittelbaren Jünger Jesu verhalten. Allein seltsam muss schon im Verhältniss zu den übrigen Behauptungen das Zugeständniss erscheinen, dass die Vergeistigung und Verklärung des Judenthums, namentlich des Messiasbegriffs, in allen Fällen

auf Christus selbst zurückgeführt werden müsse; denn nicht nur ist diess Zugeständniss ein sehr müssiges, wenn doch faktisch Paulus der Stifter des principiell Neuen ist, wie es im Bewusstsein der Gemeinde sich Bahn brach, sondern es ist auch, da jene Ansicht von der Person Jesu doch nur mittelst des von seinen Jüngern Ueberlieferten sich begründen lässt, gar nicht zu begreifen, wie das, was diese Jünger selbst überlieferten, ihnen doch ganz unverständlich gewesen, ihnen „verborgen geblieben" sein soll; es ist überhaupt nicht einzusehen, wie gerade das Wesentliche der Persönlichkeit Jesu seinen unmittelbaren Jüngern verborgen geblieben sein soll, so dass sie Nichts aus derselben entnommen haben sollten als den noch ganz innerjüdischen Glauben an seine Messianität. Denn damit ist doch gewiss nicht geholfen, wenn gesagt wird, „nur so viel lasse sich folgern, dass Christus keine doktrinellen Formeln über das Verhältniss des Christenthums zur Heidenwelt, zum mosaischen Gesetze u. s. w. aufgestellt habe." Ist in Jesus ein neues Princip zum Bewusstsein gekommen, so muss es sich auch nach jenen Beziehungen hin ausgesprochen haben, und auch den Evangelien fehlt es bekanntlich nicht an solchen Aussprüchen (wovon freilich weiter unten noch besonders die Rede sein muss). Zwar ist, wie sich zeigen wird, vollkommen zuzugeben, dass das Neue, dessen sich Jesus bewusst war, nicht nach jenen beiden Seiten hin, in der Frage über die Verbindlichkeit des Ritualgesetzes und über das Verhältniss des Evangeliums zur Heidenwelt seine eigenthümliche Entwicklung fand, dass vielmehr der Mittelpunkt seines Bewusstseins ein anderer war; allein eine bestimmte Ansicht jenes Verhältnisses muss doch in seinem ganzen Auftreten sich ausgesprochen haben; während jener obige Ausdruck uns in einer Unbestimmtheit stehen lässt, bei welcher nichts zu denken ist, und die fast an einen der Schwegler'schen Schrift sonst keineswegs vorzuwerfenden Fehler, nämlich an die Halbheit apologetischer Wendungen erinnert. Indessen ist mit jenen beiden Beziehungen das, um was es sich handelt, auch noch gar nicht erschöpft, sondern diese beiden Fragen erhalten ihre Bedeutung selbst erst durch das, was als der Mittelpunkt, als das positiv Neue des Bewusstseins Jesu betrachtet werden muss, den Gedanken der vollkommenen δικαιοσυνη in dem bestimmten Sinne, in welchem Jesus ihn aufstellte. Dass dieser Gedanke es sei, in welchem auch schon

das älteste Judenchristenthum ein neues Princip gehabt haben muss, so unvollständig es auch entwickelt war, diess ist kurz nachzuweisen; es soll durchaus nicht geläugnet werden, was die Schwegler'sche Schrift behauptet, dass das ursprüngliche Christenthum selbst sich nur als die immanente Vollendung, als die vollkommene Verwirklichung des A. Bundes selbst betrachtete, dass es insofern noch ganz jüdisch war; allein es ist gewiss völlig falsch, desshalb zu sagen, dass zwischen gewöhnlichen Juden und Judenchristen ursprünglich durchaus kein principieller Unterschied obgewaltet habe; vielmehr eben diese immanente Vollendung des A. Bundes selbst ist es, die an sich auch schon das Princip und die Nothwendigkeit der ganzen folgenden ungeheuren Umgestaltung, des völligen durchgreifenden Bruches mit dem A. Bunde in sich trug. Es ist durchaus nicht einzusehen, warum jene „immanente Dialektik des Judenthums selbst, das dialektische Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion" nicht von Anfang das gewesen sein soll, was den wesentlichen Charakter und den Ursprung des Christenthums bildete; aber freilich muss man scharf zu unterscheiden wissen zwischen der subjektiv entwickelten prinzipiellen Form, in welcher der Paulinismus diess aussprach und zwischen der noch objektiven der blossen vollkommenen Gesetzeserfüllung, die das Wesen des Judenchristenthums bildete.

Ehe jedoch ein solcher Nachweis möglich ist, muss zuvor kurz auf die Frage Rücksicht genommen werden, inwieweit die synoptischen Evangelien, vor Allem Matthäus, überhaupt eine solche Nachweisung zulassen. Die Schwegler'sche Schrift selbst namentlich hat eben auch in dieser Beziehung auf verschiedenartige Elemente des Matthäusevangeliums hingewiesen, eine Reihe ungleichartiger Schichten, aus denen es bestehe und die auf die dogmatischen Einflüsse hinweisen, die bei seiner Entstehung (wie bei der der übrigen Evangelien) wirksam waren, was daher für die Frage nach der historischen Grundlage der evangelischen Geschichte wesentliche Schwierigkeiten darbiete. Dass in dem ersten Evangelium, namentlich was die Anschauung von der Person Jesu betrifft, solche ungleichar'ge Elemente vorhanden sind, diess ist unläugbar; es fragt sich nur, wie weit diess geht, und inwieweit es für unsern Zweck von Einfluss ist. Was nämlich vorerst die hiehergehörigen Reden Jesu betrifft (denn diese kommen für unsern Zweck allein in Betracht), so wird es sich

gerade hier am meisten fragen, ob in den von Schwegler aufgeführten Punkten wirklich überall ein Widerstreit anzunehmen ist. Wenn Matth. 5, 17 f. die Fortdauer des mosaischen Gesetzes bis zur Vollendung der Geschichte ausgesprochen wird, so ist damit jedenfalls der Widerspruch gegen einen im schriftlichen Gesetze gar nicht enthaltenen ascetischen Gebrauch (das Fasten) Matth. 9, 16. 17, durchaus nicht unvereinbar. Allerdings ist dieser Widerspruch zugleich in eine allgemeine Form gefasst, in welcher für das spätere Bewusstsein auch die wesentliche Aufhebung des blossen Ritualgesetzes enthalten ist. Allein der Ausspruch an sich selbst führt keineswegs nothwendig diesen Sinn mit sich, sondern obwohl er unzweideutig auf das Bewusstsein eines neuen Prinzips hinweist, so erhält er seine Bedeutung doch zunächst durch den bestimmten Fall, auf welchen er sich bezieht, und hier ist eben diess wohl zu beachten, dass jener Gebrauch, als ein nicht im schriftlichen Gesetze enthaltener und als ein ascetischer, in dieser doppelten Hinsicht kein zum Wesen der Theokratie gehöriger war. Von dem Verhältnisse zur Ascese wird überdiess noch unten die Rede sein. — Die Weissagung von der Zerstörung des Tempels könnte nur etwa mit der Ansicht von einer ewigen Bedeutung des ganzen mosaischen Gesetzes (die aber auch aus Matth. 5, 17 f. sich nicht beweisen lässt) im Widerspruche zu stehen scheinen, ja selbst bei einer solchen Ansicht wäre die Annahme eines Widerspruches noch keineswegs nothwendig, da es sich ja bei jener Zerstörung des Tempels nur um die Zerstörung des gegenwärtigen verdorbenen Zustandes der Theokratie handelt. Auch die Stelle Matth. 19, 12 ist wohl keineswegs blos aus einer ascetischen Denkweise erklärbar, denn die Bezeichnung εὐνοῦχοι und εὐνουχίζειν ist doch für sich allein noch kein hinreichender Beweisgrund, da sich gewiss nicht erweisen lässt, dass jene Bezeichnung nur in einem bestimmt ascetischen (etwa auf Essäisches zurückweisenden) Sinne gebraucht worden sei; der Zusatz διὰ τ. βασιλειαν τ. οὐρανων aber lässt auch eine Erklärung zu, bei welcher das ebionitisch-Ascetische wegfällt. Die Stelle ist dann vielmehr ganz parallel mit der Matth. 19, 29, welche letztere doch ganz gewiss nicht ascetisch erklärt zu werden braucht, da in ihr keineswegs eine durchaus und unbedingt geltende (ebendamit ascetische) Forderung ausgesprochen ist, sondern blos allgemein von Aufopferung um des göttlichen Reiches

willen die Rede ist. Noch weniger aber lässt sich ein wirklicher Widerspruch zugeben zwischen den Stellen, in welchen Jesus seine eigene Wirksamkeit ebenso wie die seiner Jünger auf das jüdische Volk beschränkt (Matth. 15. 24, 10. 5) und denjenigen, in welchen von dem universellen Charakter des göttlichen Reiches die Rede ist. War für den Stifter des Christenthums selbst das Neue, dessen er sich bewusst war, nur die wesentliche innere Vollendung des alten Bundes selbst, so dass sich ihm seine Wirksamkeit noch ganz an diesen knüpfte, dann ergab sich auch nothwendig der nationale Charakter, den das Auftreten Jesu an sich trug; ja je entschiedener er sich eines Prinzips bewusst war, in welchem der alte Gegensatz des Göttlichen (des νομος) und des nationalen Willens untergehen und das ebendamit die Schranke des jüdisch-Nationalen durchbrechen sollte, desto schärfer musste dann auch andrerseits der noch ganz geschichtliche alttestamentliche Charakter der Offenbarung sich in seinem Bewusstsein geltend machen, desto entschiedener musste er daran festhalten, dass er und ebenso seine Jünger zunächst nur zu dem Volke der Offenbarung gesendet seien. Jener scheinbare Widerspruch verschwindet überdiess vollends gänzlich, wenn wir bedenken, in welche Nähe namentlich eben bei Matthäus die Parusie verlegt wird, so dass die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden als etwas von selbst (auf anderweitigem Wege) und in kürzester Zeit vor sich Gehendes, als der unmittelbare Vorbote des Endes betrachtet (Matth. 24, 14), ja selbst die Verkündigung in den πολεις τ. Ἰσραηλ als etwas den ganzen Zwischenraum bis zur Parusie noch Ausfüllendes angeschaut wird [1]). Auch dagegen, dass die universalistischen Ele-

1) Mit dem Obigen soll jedoch keineswegs gesagt werden, dass die auf das Verhältniss der jüdischen und heidnischen Welt bezüglichen Aussprüche und Vorgänge bei Matthäus durchaus und ohne Weiteres als historisch anzusehen seien. Die Erzählung von der Kananiterin Matth. 15, 21 f. scheint zu sehr einen Tendenz-Charakter zu tragen, als dass sie wenigstens in dieser Form für ganz historisch gehalten werden könnte. Diess gilt namentlich auch von der Antwort des Weibes V. 27; man vgl. zumal die Schlagworte in V. 27 und 26 mit denselben in der Parabel von dem armen Lazarus (Luk. 16, 21), die in der Fassung, in welcher sie bei Lukas erscheint, so ziemlich ein Gegenstück zu der Erzählung des Matthäus bildet. In noch entschiedenerer Weise

mente, wie sie sich namentlich in cap. 20—23 finden, für spätere, auf der Basis einer schon vorliegenden judenchristlichen Evangelienschrift gemachte Einträge anzusehen seien, (eine Annahme die wohl in Betreff einzelner Gleichnisse noch am meisten für sich hätte) lassen sich daher mit Recht Zweifel erheben, zumal da offenbar gerade die Vorgänge dieses letzteren Abschnittes für die Darstellung des Matthäusevangeliums zur Begründung des vollständigen offenen Bruches mit den Obern des Volkes und ebendamit der letzten Katastrophe wesentlich sind, so wenig auch sonst in mancher Hinsicht von einem eigentlichen Plane des Matthäus sich reden lässt. Selbst die von Schwegler hervorgehobene solöke Form Ἱερουσαλημ Matth. 23, 37 findet wohl ihre sehr natürliche Erklärung dadurch, dass hier Jerusalem als Person angeredet ist, obgleich diese Stelle sonst (namentlich in V. 35) allerdings von verdächtigem Charakter ist. Ueberhaupt ist ja gerade der Charakter unseres Matthäus in sonstiger Beziehung der Annahme einer späteren eingreifenden Ueberarbeitung oder grösserer nachträglich gemachter Einträge am allerwenigsten günstig. In einem Evangelium, das zum Beispiel hinsichtlich der Parusie gegenüber von den späteren Zusätzen oder den absichtlichen Auslassungen und Umänderungen der beiden andern Synoptiker die älteste ursprüngliche Anschauung mit Allem, was sie für die spätere Zeit Widersprechendes und Störendes enthielt, dennoch so vollkommen und getreu überliefert hat (auch in Matth. 16, 28 und 10, 23), das einen für das strenge Judenchristenthum so wichtigen Anhaltspunkt wie den Ausspruch Matth. 5, 27 f. dennoch in seiner ganzen Schärfe stehen lässt, — in einem solchen Evangelium kann die letzte

---

erscheint die Erzählung von der Samariterin Joh. 4. als ein Gegenstück zu der Kananiterin des Matthäus (Marc. 7, 26 f. ist wenigstens das Ganze in versöhnenderem Sinne abgeändert). Demungeachtet ist hinsichtlich einer solchen Auffassung, welche etwa die ganze Erzählung ihrem Ursprunge nach aus einer solchen Tendenz ableiten möchte, zu bemerken, dass das Evangelium sonst keinen derartigen Tendenzcharakter trägt. Wenn daher auch die Erzählung in ihren einzelnen Zügen ganz eine allgemein typische Bedeutung zu haben scheint, so müsste sie doch wohl als eine schon fertige (aus judenchristlichem Kreise entsprungene) dem Evangelisten zugekommen sein.

(wenn wir sagen wollen kirchliche) Ueberarbeitung unmöglich von grosser Bedeutung sein, wenn gleich gewiss Einzelnes die Spur derselben trägt und die Tradition selbst (namentlich in der Anschauung der Person Christi) verschiedenartige Elemente zeigt. — Nur in den Gleichnissen vom göttlichen Reiche (Matth. 13, 31—33) könnte allenfalls ein Widerspruch mit der sonstigen Anschauung Statt zu finden scheinen, und doch ist nicht einmal hier die Annahme späterer Elemente geradezu nothwendig; denn offenbar liegt das Gewicht in jenen Gleichnissen nicht auf dem Gedanken der allmähligen Entwicklung, sondern auf dem des Unscheinbaren innerlich Wirkenden und Verborgenen, das dennoch zuletzt die grösste Wirkung hervorbringt (in den Gleichnissen Marc. 4, 26—32 tritt die allmählige Entwicklung schon mehr hervor).

Mit dem Obigen ist der Hauptsache nach bereits die Frage beantwortet, ob die bei Matthäus überlieferten Reden im Wesentlichen für den geschichtlichen Ausdruck des Bewusstseins Jesu selbst gehalten werden dürfen oder nicht? Was die judenchristlichen Elemente betrifft, so ist es gewiss ungereimt, an der Geschichtlichkeit eines Ausspruches wie Matth. 5, 17 f. eben desswegen zweifeln zu wollen, weil er im Sinne des ältesten Judenchristenthums ist; denn dieses selbst als die ursprünglichste Form des Christenthums muss doch seinerseits auch eine historische Grundlage haben, es wäre daher völlig widersinnig, jenen Ausspruch etwa als einen selbst erst aus dem Judenchristenthum hervorgegangenen betrachten zu wollen, während er uns doch vielmehr eben zur geschichtlichen Erklärung des Faktums des Judenchristenthums selbst ein wesentliches Moment an die Hand giebt; dass aber der geschichtlichen Auffassung dieses Ausspruches auch sonst kein Grund entgegensteht, wird sich nachher noch zeigen; ebenso wird von der Stellung der universalistischen Elemente nachher noch die Rede sein. Der Hauptpunkt aber, um den es uns hier zu thun ist, das specifisch neue Princip, das Jesus zugeschrieben werden und das auch schon dem ältesten Judenchristenthum eigenthümlich gewesen sein muss, wird von jenen obigen Fragen nicht einmal berührt, und ist etwas jenen Gegensätzen selbst Gemeinsames, insofern über sie Erhabenes, und selbst die strengste Kritik wird diese erste geschichtliche Grundlage des Christenthums niemals zweifelhaft zu machen vermögen. Eben diese allgemeinste ursprüngliche Grundlage haben wir nun zunächst in das Auge zu fassen.

## 2. Die vollendete Gesetzeserfüllung, Gesetz und Evangelium.

Die ganze Stellung und das eigenthümliche Bewusstsein des synoptischen Jesus lässt sich zusammenfassen in dem einen Ausspruche bei Matthäus (5, 17) „*οὐκ ἦλθον καταλυσαι (τ. νομον) ἀλλα πληρωσαι*“, aber so dass dieser Satz in seinem ganzen vollen und strengen Sinne genommen wird. Die christliche Offenbarung soll zunächst wenigstens, so wie sie geschichtlich auftritt, durchaus nicht die Aufhebung, sondern nur die volle Erfüllung des mosaischen Gesetzes und somit überhaupt nur die vollendete Durchführung des Gesetzes sein. Dass diess der allein mögliche Sinn des Ausspruches Matth. 5, 17 ff. sei, dass namentlich V. 18 durchaus keine andere Bedeutung haben könne, wenn auch der Sinn des *ἐντολων τουτων των ἐλαχιςων* in V. 19 etwas zweifelhaft bleibt, diess genauer nachzuweisen, ist nach anderwärts Ausgeführtem nicht mehr nöthig [1]). Auch V. 20 übrigens giebt nur die vollkommenste Bestätigung des Gesagten; denn als nähere Ausführung und Begründung des Obigen wird hier blos der Gedanke einer *δικαιοσυνη* ausgesprochen, die *πλειον περισσευει τ. γραμματεων κ. φαρισαιων*. Dass aber damit nicht etwa blos der Gegensatz gegen die pharisäische Scheingerechtigkeit und leere Werkheiligkeit gemeint ist, diess zeigt nicht blos der ganze Zusammenhang (die allgemeine Bedeutung die der Ausspruch durch sein Verhältniss zum vorangehenden erhält), sondern vor Allem die Ausführung in dem Nachfolgenden von V. 21 an; es ist die Gerechtigkeit des bisherigen alttestamentlichen Standpunktes überhaupt, die zu ihrer Vollendung geführt werden muss. Diess Letztere, der Gedanke der vollkommenen, wahrhaft durchgeführten *δικαιοσυνη* ist der eigentliche Grundgedanke des synoptischen Christus, vgl. Matth. 6, 33; mit ihr soll durchaus kein negatives Verhältniss gegen die geschichtliche d. h. mosaische Offenbarung gesetzt sein, sondern das Neue, das durch Jesus gebracht wird, wenn es auch, wie sich zeigen wird, die beschränkte blos nationale Form des mosaischen Gesetzes an sich aufhebt, soll doch ebendarin nur die vollendete

1) Vgl. namentlich auch Theol. Jahrb. 1843. I, S. 13 ff.

Durchführung des mosaischen Gesetzes im Ganzen sein. Dieser eine Grundgedanke ist nun nach zwei Seiten hin näher zu bestimmen: 1) nach seinem objektiven Wesen als die vollendete Gesetzeserfüllung; 2) nach der Seite der subjektiven Aneignung des Heiles, sofern mit dieser Vollendung auch zugleich die subjektive Möglichkeit der vollkommeneren Gesetzeserfüllung gegeben ist; dieser zweite Punkt ist der Sache nach identisch mit der Frage nach dem ursprünglichen geschichtlichen Verhältniss von Gesetz und Evangelium. Es wird sich indessen zeigen, dass in dem Christenthum nach seiner ursprünglichen Form, in dem Bewusstsein Jesu selbst, diese beiden Seiten, der nach seinem objektiven Wesen vollkommen durchgeführte *νομος* und die subjektive Möglichkeit der wahren *δικαιοσυνη*, noch ganz zusammenfallen, dass sie unzertrennlich verbunden sind, und dass daher jene obige Scheidung der beiden Seiten dem ursprünglichen Christenthum noch fremd ist.

Das Wesen des vollendeten Gesetzes ist die reine vollkommene Entäusserung des selbstischen besonderen Willens, wie er in dem nationalen Charakter des A. Bundes noch seinen Grund hatte, an den göttlichen Willen; es ist das eine ungetheilte Leben in Gott, in welchem das Streben nach der wahren *δικαιοσυνη* das schlechthin Erfüllende ist. Der Gegensatz des blos nationalen Willens, der als solcher für sich festgehalten im Einzelnen nothwendig selbstischer Wille ist, und des göttlichen, wie er im Gesetze enthalten ist, dieser Gegensatz ist also aufgehoben; eben diesem Gegensatze gegenüber ist es ein in sich ungetheiltes Leben, was als das Neue, als die vollkommene Gerechtigkeit verkündigt wird. Das Christenthum in seiner ursprünglichen Form enthält also gar nichts als die zunächstliegende objektive Konsequenz des A. Bundes hinsichtlich des Verhältnisses des Willens zum Gesetze. Nirgends ist das Aufgehobensein jener Scheidung des Nationalen und des Göttlichen klarer ausgesprochen, als in dem Abschnitte Matth. 6, 19—34; es ist der Widerspruch des „zugleich Gott und dem Mammon Dienens“ (V. 24), es ist die Nichtigkeit der ganzen selbstischen und sinnlichen Denkweise, (V. 25—34, 19. 20.) wie sie mit dem nationalen Wesen des A. Bundes noch von selbst gegeben war und in jener letzten Zeit nur am vollständigsten zu Tage kam, die ferner wie der nationale Charakter des alttestamentlichen Bundesverhältnisses überhaupt das dem Judenthum

noch mit dem Heidenthum Gemeinsame war (V. 32); es ist der einfache Widerspruch, dass das Herz von etwas Anderem erfüllt sein könne als dem, was der Inhalt des eigenen menschlichen Willens (der θησαυρος des Menschen) ist, d. h. dem nationalen, selbstischen Willen (V. 21); — diess Alles, womit nicht blos die Verderbniss der damaligen Zeit angegriffen, sondern der wesentliche Mangel des bisherigen alttestamentlichen Bewusstseins überhaupt ausgesprochen ist, wird dort nebeneinandergestellt und diesem in sich getrennten und widersprechenden Bewusstsein das eine Streben nach der δικαιοσυνη der βασιλεια θεου entgegengesetzt. Auf demselben allgemeinen Grunde ruhen auch die Aussprüche von der Feindesliebe u. s. w., in welchen die nationale Beschränktheit des alttestamentlichen Bewusstseins, für welches die Verwirklichung des göttlichen Zweckes immer nur zugleich mit der des eigenen partikularistischen gesetzt war, ebenso überschritten ist; es gehört hieher endlich vor Allem auch jene Forderung der Herzensdemuth, die einen Grundzug in dem Auftreten Jesu bildet und in welcher nicht blos der hohle leere Nationalstolz und die Selbstgerechtigkeit der Zeitgenossen angegriffen, sondern zugleich das blos nationale Bewusstsein des Juden überhaupt, in welchem er sich immer zugleich für sich nach seinem eigenen besonderen Willen als Zweck gesetzt wusste, aufgehoben ist. Eben diese Seite der Lehre und Handlungsweise Jesu aber, wie sie in allem Bisherigen bezeichnet ist, ist es auch, welche der Kritik gegenüber am meisten feststeht; sie bezweifeln zu wollen ist nicht nur kein Recht vorhanden sondern hiesse auch, statt dass dadurch eine historische Unwahrscheinlichkeit weggeräumt würde, eine völlig leere und widersinnige Unbestimmtheit hinsichtlich des ganzen Ursprunges des Christenthums an die Stelle setzen. Es ist aber ebenso undenkbar (auch, wie sich zeigen wird, durch nichts zu erweisen) dass alles dieses, was doch den wahren Kern und den Angelpunkt der ganzen Persönlichkeit Jesu bildete, dennoch „seinen persönlichen Schülern verborgen geblieben" sein soll; damit ist dann aber gegeben, dass auch schon das älteste Judenchristenthum wirklich etwas principiell Neues, wodurch es sich von dem Judenthum unterschied, in sich gehabt hat, zumal da im andern Falle das Vorhandensein jener Aussprüche Jesu in der That nur auf eine Entstehung der evangelischen Geschichte überhaupt aus dem späteren christlichen Be-

wusstsein zurückgeführt werden könnte, — eine Ansicht, über welche hier doch wohl nicht weiter zu reden ist.

Dass der Gedanke der vollendeten Gesetzeserfüllung und der in ihr enthaltenen wahren δικαιοσυνη der Grundgedanke ist, in dem die ganze Persönlichkeit des synoptischen Christus wurzelt, diess ist eine unläughare Thatsache; man sehe nur die Bergrede an, welche doch ihrer ganzen Stellung und Eigenthümlichkeit nach den Kern der messianischen Bedeutung Jesu geben soll und demungeachtet nirgends die Person Jesu als Mittelpunkt hervorhebt, sondern einfach in der objektiven Ausführung der vollendeten Gesetzeserfüllung, wie sie Jesus bringen will, verweilt. Denselben Charakter trägt aber auch das übrige Auftreten des synoptischen Christus, überall tritt vor der allgemeinen Sache, dem Handeln der vollendeten Gesetzeserfüllung, diesem ethischen Princip die Person zurück. Von der Stelle Matth. 11, 27, die ja ohnediess gar nicht den Charakter einer öffentlichen Lehrthätigkeit hat, sondern nur ein subjektiver Ausbruch des Gefühls ist, wird nachher die Rede sein. Das ganze Wesen des ursprünglichen Christenthums, wie es in dem synoptischen Christus sich darstellt, ist nur ein subjektiv praktisches Verhältniss zu Gott, entsprechend dem Gedanken des vollkommen durchgeführten νομος, nicht aber ein solches, in welchem ein verändertes objektives Verhältniss Gottes zum Menschen (das an die Person Jesu sich knüpfen würde, und in welchem ein neues Princip gegeben wäre) ausgesprochen ist, während doch selbst bei Paulus schon (ganz abgesehen von seiner Christologie als solcher) in dem Gedanken der χαρις bereits der einer von Gott ausgehenden neuen Kraft einer principiellen Versöhnung des Menschen mit Gott enthalten ist. Hiemit hängt zugleich auf das Engste zusammen, dass der synoptische Christus das Neue, das er bringt, nirgends in der abstrakten Form eines allgemeinen Princips verkündigt (wovon noch weiter unten), wie diess vor Allem die Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums ist, das an seiner Anschauung der Person Jesu ein solches Princip hat, das ebendamit auch sonst die christliche Wahrheit in allgemeinen abstrakten Formen (man vgl. nur z. B. die Begriffe von ζωη, αληθεια, φως, ελευθερια) aussprechen lässt, die nur für das christliche Bewusstsein selbst ihre ganze volle Bedeutung haben, und seinen Christus gewöhnlich in allgemeinen Argumentationen sich bewegen lässt, die eben um seine Person als den Mittel-

punkt sich bewegen. Der synoptische Christus dagegen, wie er überhanpt nur das subjektiv praktische Verhältniss des Menschen zu Gott im Auge hat, spricht zugleich damit die Idee, die ihn erfüllt, immer in ganz bestimmter Weise mit Beziehung auf die verschiedenen Seiten des menschlichen Handelns aus. In jedem dieser genannten Punkte stellen der synoptische und der johanneische Christus, wenn wir beide in der ganzen Schärfe ihrer Eigenthümlichkeit auffassen, geradezu die entgegengesetztesten Anschauungsweisen des N. Testamentes dar. An solchem Unterschiede lässt sich wohl apologetisch deuteln und Dieses und Jenes abschwächen, allein wer die nach ganz entgegengesetzten Seiten hin (freilich in letzter Beziehung doch innerhalb eines gemeinsamen Princips) auseinandergehende Eigenthümlichkeit beider Anschauungsweisen nicht erkennen kann und will, dem wird auch das ursprüngliche Wesen des Christenthums ewig verschlossen bleiben.

In der gegebenen Bestimmung der ursprünglichen Idee des Christenthums ist ebensosehr der alttestamentliche Charakter ausgesprochen, den es in seiner ersten Form noch an sich trägt, als andrerseits der Fortschritt, durch welchen es das Wesen des ganzen alttestamentlichen Bewusstseins durchbrochen hat. Darin, dass das Ich sich jetzt mit seinem Willen einfach in den göttlichen versenkt, es aufgibt, sich zugleich für sich selbst nach seinem besonderen Willen (nach seinem nationalen Dasein) festhalten zu wollen, ist jene alttestamentliche Scheidung des Göttlichen und Menschlichen völlig aufgehoben, es ist der allgemeine Widerspruch des A. Testamentes, der seine (wenn auch noch keineswegs zu seiner vollkommenen Form entwickelte) Lösung gefunden hat. Allein darin, dass dieses neue Verhältniss in seiner ersten Form nur erst ganz ein subjektiv praktisches Verhältniss zu Gott ist, in welchem dieser für sich selbst dem Ich noch ebensosehr einfach gegenübersteht wie innerhalb des A. Testamentes, (wie diess Alles eben in dem Gedanken des vollkommen durchgeführten *νομος* zusammengefasst ist), darin ist in dem ursprünglichen Christenthum selbst das Jüdische noch geblieben. Das Christenthum in seiner ersten Form ist nichts als das einfache Handeln der reinen Entäusserung des Menschen an Gott; das ist die alttestamentliche Härte, die ihm noch anhängt, das aber auch das Ewige und Unendliche an ihm, dass es diesen Gedanken der einfachen Hingabe an

den jenseitigen göttlichen Willen, diese reine einfache Negation des menschlichen Willens ausgesprochen hat. Es lässt sich wohl davon reden, wie in Jesus das Bewusstsein des allgemein Menschlichen erwacht sei, aber es gilt auch ebensosehr zu erkennen, wie wenig es noch eben das Menschliche und wie gänzlich es vielmehr die Entäusserung des Menschlichen an das Göttliche ist, aus welcher für Jesus das Bewusstsein des allgemein Menschlichen entsprungen ist. Für den Menschen ist nach dieser Anschauung Alles nur in seinem Gotte gesetzt; sofern er in der reinen ungetheilten Hingabe an denselben, welche die ursprüngliche Idee des Christenthums bildet, andrerseits in Gott gesetzt ist, so ist er es doch nicht als Mensch (denn als solcher weiss er sich nur als besonderen nationalen Willen), sondern seine ganze Versöhnung besteht für ihn darin, eben als der ganz an Gott entäusserte auch andrerseits in Gott gesetzt zu sein. Diess positive Bewusstsein sich in Gott schlechthin gesetzt zu wissen, ist nun allerdings ein weiteres wesentliches Moment in der Anschauung Jesu; es tritt hervor namentlich in jener so eigenthümlichen, über das ganze alttestamentliche Bewusstsein hinausliegenden Bezeichnung Gottes als eines Vaters. In dieser Beziehung verlangt insbesondere der Ausspruch Matth. 6, 25 ff. nicht blos die unbedingte geistige Hingabe an Gott, sondern auch das unbedingte Vertrauen. Zwar ist hierunter offenbar nicht eine unbedingte Hoffnung auf Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse verstanden, allein um so entschiedener ist es das unbedingte allgemeine Vertrauen auf Gott als den Vater, der für die Seinen sorgt. Indem diess neue Verhältniss zu Gott, zufolge dessen er der Vater ist, an sich der allgemeine göttliche Zweck ist, so ist hierin selbst der Unterschied der Guten und Bösen aufgehoben; Gott ist der allgemeine Vater, Matth. 5, 45. Auf dieser Anschauung beruht also überhaupt das rein Versöhnte, allgemein Menschliche in der Anschauung Jesu, sofern jeder Mensch seiner eigentlichen Bestimmung nach in diesem Verhältnisse zu Gott als dem Vater steht. Dass dieses Bewusstsein in Jesus selbst am tiefsten und lebendigsten wurzelte, ist schon desshalb natürlich, weil in ihm am unmittelbarsten das Gefühl des neuen versöhnten Verhältnisses zu Gott rege sein musste. Hieraus erklärt sich allein auch die Stelle Matth. 11, 27. Dass dieselbe ganz vereinzelt steht, ist gewiss; allein auch sie selbst gibt sich ja nur als einen Ausbruch des gesteigerten Gefühles, als

einen Gipfelpunkt im Bewusstsein Jesu. Ferner zeigt die ganze Stelle deutlich, dass hier der πατηρ nicht blos in Bezug auf den υἱος so genannt ist, sondern zugleich jene obige allgemeine Bedeutung hat; das παντα μοι παρεδοθη aber erhält durch das unmittelbar Vorhergehende wesentlich eine ethische Beziehung auf das Neue, Vollendete, das Jesus gebracht hat, und ebenso steht das οὐδεις ἐπιγινωσκει κ. τ. λ. in engster Beziehung zu dem in V. 25. 26 Gesagten, so dass es wesentlich in einem praktischen Sinne, nicht in dem einer metaphysischen (johanneischen) Wesenseinheit gesprochen ist; eben wegen der Beziehung auf das unmittelbar Vorhergehende steht auch das οὐδεις ἐπιγινωσκει τ. υἱον voran. Warum sollte nun in einem Augenblicke des gesteigerten Gefühles eine solche Erhebung des Bewusstseins bei dem synoptischen Christus undenkbar sein? Scheint doch auch das παρεδοθη auf eine andere Anschauung hinzuweisen als das Perfekt δεδωκεν Joh. 3, 35. Auch der Inhalt von V. 28 ff., so sehr er durch die allgemeine Anschauung, die er von dem Auftreten Jesu gibt, eine Ausnahme bildet, ist doch ebenfalls dem Wesen des synoptischen Christus keineswegs zuwider; wenn irgendwo so tritt ja in dem Gedanken der Herzensdemuth in V. 29 das rein Menschliche hervor, und das Bild eines ζυγος in V. 29. 30 weist doch wieder auf die sonstige gesetzliche Anschauung hin. So lässt gerade diese Stelle bei aller Erhebung doch wieder den Unterschied von dem johanneischen Christus in der bezeichnendsten Weise hervortreten. Sehr zu bemerken ist übrigens, dass die Bezeichnung Gottes als Vaters eben nur das Gesetztsein in Gott ausdrückt, dass aber keineswegs die praktische Hingabe an Gott schon in objektiver Weise als Leben in Gott betrachtet wird; hierin herrscht vielmehr noch ganz der subjektiv praktische Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung. Indem nun insoweit Gott dem Menschen noch ganz alttestamentlich gegenübersteht, auch noch nicht wie bei Paulus das entwickelte Bewusstsein einer durch die χαρις gesetzten allgemeinen neuen Kraft der Versöhnung vorhanden ist, so trägt auch das Bewusstsein davon, dass der Mensch in jener Hingebung andrerseits in Gott gesetzt ist, noch ebensosehr den Charakter der alttestamentlichen Anschauung, als es über dieselbe hinaus ist. Es ist (die Theilnahme an der) βασιλεια θεου oder vielmehr mit dem ächten, ursprünglichen Ausdrucke βασιλ. τ. οὐρανων, welche die eigenthüm-

liche synoptische Bezeichnung für das Ziel des christlichen Strebens ist, und in dieser Bezeichnung drückt sich gegenüber von der johanneischen (auch paulinischen) ζωη das Unterscheidende der ganzen Anschauung ebensosehr aus wie in allem Uebrigen. Zugleich gehören hieher die anderen im alttestamentlichen Sinne gehaltenen eschatologischen Anschauungen, die zwar der übrigen Denkweise Jesu zufolge keineswegs geradezu in jüdisch nationalem Sinne sich verstehen lassen, die aber doch auf das oben bezeichnete Wesen des ursprünglichen christlichen Bewusstseins selbst zurückweisen. Ueberhaupt bedarf es nur einer genaueren Betrachtung der ganzen Eschatologie des Matthäus (und im Allgemeinen gilt diess auch von der übrigen synoptischen und neutestamentlichen Eschatologie überhaupt), um einzusehen, wie sehr auch in ihr das Unterscheidende gegenüber von der späteren fortentwickelten christlichen Anschauung und dagegen die ursprüngliche noch beschränkte Form derselben hervortritt. Auch die Parusie namentlich trägt bei Matthäus noch ganz den Charakter der bestimmten, geschichtlich gegebenen Offenbarung; völlig fremd ist dieser Anschauung die spätere christliche Idee eines allgemeinen Weltgerichtes, die eben auf dem entwickelten Bewusstsein einer allgemeinen, gleichen und wesentlichen Beziehung des Menschen zu Gott beruht. Bei Matthäus dagegen ist die Parusie und das damit verbundene Gericht blos die Vollendung dieser in der Person Jesu geschichtlich gegebenen Offenbarung und trägt desshalb auch hinsichtlich ihres Umfanges diesen beschränkten geschichtlichen Charakter an sich [1]). Diess selbst aber ist eben darin begründet, dass die ursprüngliche christliche Offenbarung, obwohl sie sich als die wesentliche Vollendung der alttestamentlichen wusste, doch in ihrer beschränkten ersten Form, in welcher sie in alttestamentlicher Weise

1) Das Gericht, das c. 25, 31 ff. gehalten wird, ist, wie aus der Beschreibung ganz klar hervorgeht und was auch mit dem Ausdrucke παντα τ. ἐθνη V. 31 vollkommen zusammenstimmt, blos ein Gericht über die Heiden, und zwar auch hier nur über die lebenden, denn diess zeigt wiederum die Darstellung, auch ist von den νεκροι nicht die Rede. Die ἐκλεκτοι sind also hiebei blosse Zuschauer, und auch wo von ihnen die Rede ist (24, 31), sind es nur die Lebenden. Das Gericht ist also nur die Vollendung der bestimmten geschichtlichen Offenbarung.

noch ein blosses subjektiv praktisches Verhältniss des Menschen zu Gott war, gleich der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt nur erst als eine geschichtlich gegebene in dem Bewusstsein war, während schon der Paulinismus in der Idee des durch die χαρις gesetzten pneumatischen Lebens, wie es in dem δευτερος Αδαμ sein Princip hat, die Auffassung der christlichen Offenbarung als einer blos geschichtlich gegebenen durchbricht.

Allein wenn auch nach allem Bisherigen schon in dem ursprünglichen ältesten Judenchristenthum ein neues Princip lag, durch welches das alttestamentliche Bewusstsein durchbrochen war, wo bleibt denn bei dieser Auffassung des ursprünglichen Christenthums die erlösende, versöhnende Kraft, die Gnade, die den Mittelpunkt des Christenthums bildet? In der That für die gewöhnliche Ansicht wird diese Auffassung des ersten Christenthums als des blossen zu seiner Vollendung durchgeführten νομος, der subjektiven reinen Hingabe an Gott geradezu als eine Verkehrung des Christenthums in sein Gegentheil erscheinen; wo bleibt denn vor dem blossen vollendeten Gesetze das Evangelium? Diess führt auf den zweiten Punkt, die subjektive Möglichkeit der wahren δικαιοσυνη nach der ursprünglichen christlichen Anschauung, wobei zugleich das Verhältniss der ältesten judenchristlichen Anschauung (wie das Jesu selbst) zum Paulinismus bestimmt zur Sprache kommen muss. — Der Gedanke des vollendeten Gesetzes und der in ihm enthaltenen wahren Gerechtigkeit, wie er von dem synoptischen Christus ausgesprochen wird, wurzelt in der einfachen Dialektik des A. Testamentes selbst, in dem Widerspruche des in sich getheilten alttestamentlichen Bewusstseins, das keiner wahren δικαιοσυνη fähig ist. Das seinem Wesen nach vollkommen durchgeführte Gesetz und die subjektive Möglichkeit der wahren δικαιοσυνη sind daher hier unzertrennlich verbunden, fallen einfach zusammen; eben jene Getheiltheit des alttestamentlichen Bewusstseins ist es, welche die wahre Gerechtigkeit unmöglich macht, und deren Widerspruch der eigentliche Ursprung des christlichen Bewusstseins ist; aber eben die Aufhebung dieser Getheiltheit, durch welche erst die subjektive Möglichkeit der δικαιοσυνη gesetzt ist, ist ja die vollkommene Durchführung des Gesetzes, und umgekehrt ist die Vollendung des Gesetzes, in welcher seine beschränkte alttestamentliche Form wie jene ganze Getheiltheit aufgehoben ist, als solche die subjektive

Möglichkeit der wahren δικαιοσυνη (der vollkommen durchgeführte νομος ist als solcher auch der verinnerlichte νομος). Es ist einfach unmöglich in dem Bewusstsein des Christus der Synoptiker oder bestimmter des Matthäus einen anderen weiteren Inhalt finden zu wollen. Allein eben indem jene beiden Seiten für die erste Form des Christenthums (wie es in seinem Ursprunge liegt) einfach zusammenfallen, ist auch die eine gar nicht rein für sich getrennt von der andern Gegenstand des Bewusstseins; die subjektive Möglichkeit der δικαιοσυνη, die Kraft der Versöhnung mit Gott (das, was für das entwickeltere Bewusstsein die χαρις ist) ist einfach in das Andere, die objektive Durchführung des vollendeten Gesetzes eingeschlossen. Dass also in Jesus selbst (und allem Obigen zufolge dann auch in der ältesten christlichen Gemeinde) bereits das Bewusstsein einer durch ihn gekommenen Kraft der Erlösung und der Versöhnung gelebt habe, diess ist allerdings unläugbar, wenn Matth. 5, 6 den nach Gerechtigkeit Hungernden Sättigung verheissen wird, wenn 11, 29. 30 von einer ἀναπαυσις ταις ψυχαις, von einem ζυγος χρησος und φορτιον ἐλαφρον die Rede ist, so ist hiemit nichts Anderes als eben jenes Bewusstsein ausgesprochen. Allein nirgends ist es ausdrücklich zum Bewusstsein gebracht, dass mit dem, was Jesus verkündige, eine neue allgemeine Kraft der Versöhnung mit Gott gegeben sei, so dass der Mensch ohne sie, für sich allein, durch des blossen Gesetzes Werke nicht gerecht werden könne. Es ist zwar der Sache nach allerdings ausgesprochen, dass durch das blosse, beschränkte alttestamentliche Gesetz keine wahre Gerechtigkeit möglich sei, und darin liegt auch, dass es eine neue und allgemeine Kraft der Versöhnung mit Gott ist, die durch Jesus gebracht ist; allein die ganze Richtung des Bewusstseins ist noch eine andere als in dem Paulinismus. Das Bewusstsein des synoptischen Christus geht ganz auf die vollkommene Entäusserung des Ichs an Gott, darauf, dass nur in der Gesetzeserfüllung, wie er sie verkündige, die wahre Gerechtigkeit möglich sei; ebendesshalb ist die Grundidee der ersten, ursprünglichsten Form des Christenthums der vollkommen durchgeführte νομος. Dieses Bewusstsein steht also insofern noch innerhalb der alttestamentlichen Anschauung, als es bei der jenseitigen Objektivität Gottes stehen bleibt und nur von einem neuen subjektiven, praktischen Verhalten des Ichs zu demselben weiss. Der

Paulinismus hingegen geht, statt blos auf die vollkommene Entäusserung an Gott, vielmehr umgekehrt auf die Verinnerlichung des Göttlichen im Ich, die hierin gesetzt ist, auf die Kraft der innerlichen subjektiven Versöhnung mit Gott, die in jenem Principe gegeben ist (die paulinische χαρις). Während also die erste Form des Christenthums den vollkommen durchgeführten νομος eben noch nach der Seite des νομος festhält, nach dem praktischen Verhalten zu dem jenseitig objektiven Gotte, macht der Paulinismus vielmehr das Umgekehrte geltend, dass dieser νομος der verinnerlichte ist, dass also an die Stelle des νομος die χαρις getreten ist. Das Christenthum in seiner ersten Form geht also noch von unten nach oben, indem es nur die vollkommene Entäusserung an Gott im Auge hat, der Paulinismus dagegen geht insofern schon von oben nach unten, als ihn vielmehr jene Verinnerlichung, das neue Leben, das dem Menschen durch Gott geschenkt ist, den Mittelpunkt bildet. Hierin zeigt sich also ganz die nothwendige und immanente Fortbildung des Bewusstseins; das Erste ist nothwendig das, dass im Christenthum selbst noch die alttestamentliche Seite, die des objektiv Göttlichen (der Entäusserung an Gott) festgehalten wird; dann erst tritt das specifisch Christliche, das Menschliche, das Herabsteigen des Göttlichen, wenn auch zunächst nur in der Form des erfüllenden πνευμα, wie es für den Christen im δευτερος Αδαμ seine Quelle hat, hervor. Für die erste Form des Christenthums ist die neue allgemeine Kraft der Versöhnung mit Gott, die subjektive Möglichkeit der wahren δικαιοσυνη, die durch Christus gegeben ist, nur erst auf thatsächliche Weise im Bewusstsein; der Paulinismus erst ist es, der sie ausdrücklich als ein neues allgemeines Princip von vornherein zum Gegenstande des christlichen Bewusstseins macht; allein dieser Unterschied findet selbst erst dadurch seine Erklärung, dass die erste Form des Christenthums selbst eine zugleich noch alttestamentlich gefasste, der Gedanke des verinnerlichten νομος selbst nur erst in der Form der vollkommenen Entäusserung an Gott da ist, nicht aber umgekehrt die Verinnerlichung des Göttlichen als die dem Menschen geschenkte χαρις Gegenstand des Bewusstseins ist, dass also bei dem alttestamentlichen objektiv gegebenen Verhältnisse von Gott und Mensch für das Bewusstsein

(oder formell) noch ebensosehr stehen geblieben wird, als es an sich (der Sache nach) durchbrochen ist. Der Paulinismus hat nichts Anderes gethan, als das für das Bewusstsein auszusprechen, was an sich, thatsächlich im Urchristenthume gesetzt war.

Aus dem Obigen erhellt vorerst, dass der Paulinismus seine wesentliche Voraussetzung an einer ihm vorangehenden Form des Christenthums hat. Es ist völlig widersinnig, dass das ursprüngliche christliche Bewusstsein jenes paulinische der χαρις, einer neuen göttlichen Kraft im Gegensatze gegen das Gesetz gewesen sein könnte; das alttestamentliche Gesetzesbewusstsein war allzu mächtig, als dass nicht dasselbe Princip, in welchem das Gesetz verinnerlicht wurde und durch welches so an die Stelle des Gesetzes eine innerliche Kraft der Versöhnung trat, zuerst vielmehr selbst noch als der vollkommen durchgeführte νομος in das Bewusstsein hätte eintreten müssen. Ebendamit aber ergibt sich auch wiederum, dass Paulus unmöglich so selbständig sich entwickelt haben kann, dass seine Anschauung sich blos an die allgemeine Kunde von dem (judenchristlichen) Glauben an einen gestorbenen und auferstandenen Messias angeschlossen hätte, dass er vielmehr eben durch das Judenchristenthum selbst als die älteste Form des Christenthums die Anregung erhielt, ohne welche er unmöglich der Begründer jener fortgebildeten selbständigen Gestalt des Christenthums hätte sein können. Zugleich wird nun auch überhaupt verständlich sein, wie schon in Bezug auf das ursprüngliche Christenthum von jener „Dialektik des Judenthums, von dem Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion" die Rede sein kann, ohne dass doch diese Dialektik in dem ursprünglichen christlichen Bewusstsein schon in derselben entwickelten Form vorhanden gewesen wäre wie in dem Paulinismus. Das erste Christenthum schloss thatsächlich (an sich) dieselbe Verinnerlichung des νομος in sich, wie sie in dem paulinischen Gedanken der χαρις für das Bewusstsein ausgesprochen wurde, und offenbar ist es gegen alle Entwicklung, wenn dennoch, wie in der Schwegler'schen Ansicht unstreitig geschieht, diejenige Form, die nur für das Bewusstsein das aussprach, was in der vorangehenden schon thatsächlich gesetzt war, von dieser letzteren getrennt und rein für sich hingestellt wird. So gewiss darum auch der Paulinismus eine höhere bewusstere Form des Christenthums ist als die, welche wir in den synoptischen Evangelien vor uns ha-

ben, so wenig lässt sich doch desshalb Paulus an Ursprünglichkeit des Bewusstseins dem Stifter des Christenthumes gleichstellen; er ist und bleibt der von aussen Angeregte, der nur auf einem schon gelegten Grunde fortgebaut hat, und schon die ganze Anlage seines Geistes ist eine andere als jenes einfach praktische schöpferische Wesen des synoptischen Christus; er ist ein dogmatischer Geist (wenn auch in dem höchsten Sinne des Wortes), in welchem die Consequenz des Gedankens ein ungleich schärfer hervortretendes Moment bildet.

Der Unterschied des ursprünglich christlichen und des paulinischen Bewusstseins stellt sich nun übrigens nach verschiedenen Beziehungen hin noch bestimmter dar. Der Grundunterschied ist einfach der, dass der synoptische Christus die wahre δικαιοσυνη selbst noch in alttestamentlich objektiver Weise zum Gegenstande seines Bewusstseins hat, während Paulus vielmehr die δικαιοσυνη nach ihrer subjektiven Seite, nach ihrem Einwohnen im Ich als eine neue wesentliche Kraft gefasst hat, wie diess durch das Frühere von selbst seine nähere Erläuterung erhält. Indem nun aber das ursprüngliche Christenthum an dem jüdischen Verhältnisse von Gott und Mensch, der alttestamentlichen Jenseitigkeit Gottes der Form nach noch ebensosehr festhält, als es an sich dieselbe durchbricht, so erscheint auch ebendamit das neue Princip, das christliche Leben selbst, in der Form objektiver einzelner praktischer Bestimmungen, es trägt auch hierin wesentlich die Form der blossen vollendeten Gesetzeserfüllung. Diese Anschauungsweise und diese ganze Art des Auftretens ist dem synoptischen Christus so eigenthümlich, dass nur eine begrifflose ganz subjektive Auffassungsweise sie als etwas von ihm Abtrennbares betrachten und die Eigenthümlichkeit des johanneischen Christus damit vereinbar glauben kann. Die Bergpredigt vor Allem, diese zweite Gesetzgebung, ist auch hierin der eigentliche Typus der synoptischen Darstellung und zugleich damit des wahren geschichtlichen Auftretens Jesu. Umgekehrt ist die abstrakte paulinische Anschauungsweise, das τεθνηκεναι τη σαρκι und ζην κατα πνευμα u. s. w., mit dem Wesen desselben wiederum so eng verflochten, dass sie sich von diesem fortgebildeteren Bewusstsein nicht trennen lässt; denn diese Anschauungsweise setzt so sehr die jener urchristlichen entgegengesetzte innerlich anthropologische Fassung des Christenthums als

einer subjektiven Kraft des neuen geistigen Lebens voraus, dass mit solchen Ausdrücken die ganze Eigenthümlichkeit des synoptischen Christus aufgehoben wäre. Eben darin, dass das Göttliche Allgemeine, so wie es praktisch für den Menschen ist, sich (wie in der synoptischen Darstellung geschieht) nur in einer Vielheit von Bestimmungen darstellt, obgleich das Bewusstsein eines neuen Princips, der vollendeten Gesetzeserfüllung, vorhanden ist, ebenhierin zeigt sich ja wiederum, dass das eine Göttliche der Form nach noch in alttestamentlicher Weise als jenseitig Objektives angeschaut und also an dem verinnerlichten vollendeten Gesetze zunächst nur erst die vollendete Entäusserung des eigenen menschlichen Willens an den göttlichen festgehalten wird.

Die zweite mit dem bisher Erörterten wesentlich zusammenhängende Differenz betrifft die subjektive Aneignung der *δικαιοσυνη*, das Verhältniss zu der paulinischen Lehre von dem rechtfertigenden Glauben. Indem der Gedanke der vollendeten Gesetzeserfüllung, wie er in Jesus erwacht war, zugleich das thatsächliche Bewusstsein der subjektiven Möglichkeit der wahren *δικαιοσυνη* mit sich führte, so war auch insoweit die Rechtfertigung vor Gott nicht Sache des blossen subjektiven Handelns, sondern etwas Wesentliches, Principielles, und insofern die ganze ursprüngliche Entstehung des Christenthums nicht ohne ein tieferes Bewusstsein der Sünde erklärt werden kann, ist auch die Rechtfertigung der Consequenz nach nicht etwas einfach durch die Werke Hervorzubringendes, sondern sie kann nur auf einem allgemeinen principiellen Verhältnisse des Menschen zu Gott (wie es in der vollendeten Gesetzeserfüllung gesetzt ist) beruhen; insoweit stimmt also das urchristliche Bewusstsein mit dem paulinischen überein. Allein indem es die wahre *δικαιοσυνη* noch blos als ein objektives Jenseitiges anschaut, an welches der menschliche Wille ganz entäussert sein soll, als das vollendete Gesetz, so geht es darin doch ganz auf das subjektive Handeln, das Handeln allein ist es, wodurch die *δικαιοσυνη* wirklich wird, während dagegen der Paulinismus, indem er das Innerlichgewordensein des Gesetzes, die neue Kraft der subjektiven Versöhnung mit Gott, die *χαρις*, zu seinem Gegenstande hat, dabei aber ebenfalls die Rechtfertigung ganz als Rechtfertigung vor Gott, als ein objectives Sein fassen muss, natürlich blos das allgemeine Sein, das dem neuen christlichen Leben

zu Grunde liegt, die allgemeine Aneignung jener Kraft der Versöhnung mit Gott, diess theoretisch-Praktische, den Glauben, zum Rechtfertigenden macht [1]). Allein hiemit hat das ursprüngliche rein praktische Bewusstsein aufgehört, und an seine Stelle ist das dogmatische getreten; denn die Immanenz des Göttlichen im Menschen (wie sie zuerst von Paulus ausgesprochen ist), indem sie doch nicht als das praktische Wesen des Menschen selbst, sondern noch als ein objektives göttliches Geschehen, als Gnade gewusst wird, ist eben damit der Grund des christlichen Dogmas. Das freie innerliche Bewusstsein, das der Paulinismus vor dem Urchristenthum voraus hat, setzt daher doch andrerseits wieder eine Transcendenz, die jenem in seinem rein praktischen Charakter noch fremd ist, das transcendente Bewusstsein der Gnade. So sehr darum auch die paulinische Anschauung gerade für die jetzige Zeit ihre Bedeutung hat, indem ihr Mittelpunkt, die Christologie, selbst noch rein praktischer,

1) Die spätere ausdrückliche Unterscheidung des rechtfertigenden Glaubens von den Werken überhaupt kennt zwar Paulus noch nicht; er fasst den rechtfertigenden Glauben immer nur im Gegensatze zu den *ἔργα νόμου*; allein doch ist eben diess das Bezeichnende seiner Anschauung, dass er, weil durch Gesetzeswerke keine *δικαιοσυνη* möglich sei, nun den Glauben allein zum Rechtfertigenden macht. Der Glaube nämlich als die Aneignung der objectiv dargebotenen Möglichkeit der Versöhnung (der *χαρις*) ist allein das Wesentliche, Substantielle in dem neuen christlichen Leben, während die Werke, die ebensosehr zugleich aus dem Eigenen sind, immer unvollkommen bleiben. Indem nun die Rechtfertigung vor Gott als solche ein objektives, wesentliches Sein ist, so kann auch ebendamit nur der Glaube als die wesentliche substantielle Versöhnung mit Gott das Rechtfertigende sein, nicht die unvollkommenen Werke. Allein der Glaube ist ja selbst nur im Handeln wirklich; hieraus erhellt, dass der Glaube selbst als die praktische aber allgemeine Aneignung des Heils, wie sie als Princip dem ganzen sich fortentwickelnden christlichen Leben zu Grunde liegt, gefasst werden muss. Hienach ist die paulinische Rechtfertigungslehre allerdings der consequente entwickeltere Ausdruck des urchristlichen Bewusstseins; allein der allgemeine Fehler der paulinischen wie der protestantischen Rechtfertigungslehre, dass sie von einer einfachen Rechtfertigung vor Gott redet, wesswegen das Rechtfertigende eben nur der Glaube ist, findet sich in der urchristlichen Anschauung doch noch nicht in derselben Weise, indem sie vielmehr noch ganz auf das Handeln geht.

anthropologischer Natur ist, so ist es doch nicht der Paulinismus, sondern die ursprüngliche rein praktische Form des Christenthums, wie sie in dem Stifter desselben lebte, die zugleich das Abbild des zu seiner Vollendung gebrachten christlichen Bewusstseins ist. Denn das ist das letzte Ziel und das die Aufgabe der jetzigen Zeit, das Dogma, wie es aus dem christlichen Bewusstsein sich herausgearbeitet hat, in das einfache praktische Wesen des Geistes zurückzunehmen und doch eben hierin die ganze Tiefe und der Reichthum des Dogmas nur zu seinem wahren und vollendeten Ausdrucke zu bringen, so dass jene entgegengesetzten Anschauungsweisen, wie sie innerhalb des N. Testaments selbst in vollendetster Weise im Gegensatze des synoptischen und johanneischen Christus sich darstellen, für immer zur Einheit zusammengehen. Damit wird zugleich die paulinische Rechtfertigungslehre mit ihrer Einseitigkeit wieder dem rein praktischen Bewusstsein weichen; an ihrer Stelle wird wieder das von einem wesentlichen Principe durchdrungene Handeln, ein Abbild des ursprünglichen christlichen Bewusstseins treten, aber so, dass ebendamit die Rechtfertigung überhaupt aufhört noch ein objectiver göttlicher, in sich abgeschlossener und vollendeter Akt zu sein und vielmehr wesentlich zugleich die Versöhnung des Ichs mit sich selbst ist.

Es ist nach dem Gesagten wohl kaum noch nöthig, das Verhältniss beider Anschauungen hinsichtlich der Bedeutung der Person Christi selbst und der Versöhnungslehre hervorzuheben. Der Gedanke der vollendeten Gesetzeserfüllung, indem er das thatsächliche Bewusstsein einer neuen wesentlichen Versöhnung mit Gott in sich schliesst, trägt auch ebendamit hinsichtlich der Bedeutung der Person Jesu die Consequenz in sich, die der Paulinismus ausgesprochen hat; allein für sich selbst weiss er nichts von derselben, da ihm die allgemeine Bedingung, das entwickelte paulinische Bewusstsein der neuen innerlichen göttlichen Kraft fehlt. Andrerseits aber ist das Urchristenthum auch hierin wieder das Abbild des zu seiner Vollendung gebrachten christlichen Bewusstseins, indem es nur erst von der allgemeinen Sache, von dem reinen Handeln der vollendeten Gesetzeserfüllung, nicht von einem Mittelpunkte in der Person Jesu weiss. Diese, so wie sie geschichtlich aufgetreten ist, hat für die urchristliche Anschauung ihre messianische Bedeutung nur darin, der gottgesendete Verkündiger jenes vollkommen durchgeführten Gesetzes zu sein, sie tritt

also noch zurück vor dem Allgemeinen, und auch ihr Hervortreten in dem Paulinismus hat nur die Bedeutung des allgemein anthropologischen Innerlichgewordenseins des Göttlichen, d. h. des Gesetzes. Wie es sich hinsichtlich der Versöhnungslehre verhalte, ist mit dem Bisherigen bereits gesagt; die Versöhnung, wenn auch der Sache nach auf der erst durch Christus gegebenen Möglichkeit beruhend, ist in der urchristlichen Anschauung doch noch ganz Sache des Ichs (als die vollendete Gesetzeserfüllung), wiewohl sie rein Versöhnung mit Gott ist und in der Gnade, die nur die wesentliche Gesinnung ansieht, ihre Ergänzung finden muss. Der Gedanke der χαρις aber, sofern sich in ihm das Unterscheidende des Paulinismus gegenüber von dem Judenchristenthum zusammenfassen lässt, ist dem Obigen zufolge vor Allem ebensosehr nach seiner anthropologischen Seite zu fassen, wonach er das Innerlichgewordensein des Göttlichen im Menschen bezeichnet, als nach der göttlichen transcendenten Seite, nach welcher er die Unmacht des Menschen ausdrückt. Wenn das Judenchristenthum nicht das entwickelte paulinische Bewusstsein der Sünde und der in Christus gegebenen subjektiven Kraft der Versöhnung kennt, so ist der allgemeine Grund davon der, dass es noch ganz die Entäusserung an Gott, das Gesetz, im Auge hat, noch nicht das freie paulinische Bewusstsein der darin gesetzten Einheit des Menschen mit Gott, der dem Menschen gewordenen Gnade hat; nur darum, weil es diess entwickelte freie menschliche Bewusstsein noch nicht hat, tritt auch andrerseits die göttliche Kraft, durch welche dem Menschen (in Christus) erst die Möglichkeit der Versöhnung gegeben ist, und das Bewusstsein der Sünde nicht in dieser Form hervor. Das tiefe Sündenbewusstsein des Paulinismus ist nur die Kehrseite des in ihm erwachten, aus der Entäusserung des blossen νομος in sich zurückgegangenen freien christlichen Bewusstseins, das in jener vollendeten Gesetzeserfüllung nicht mehr blos in der Weise wie schon das Urchristenthum sich in Gott gesetzt weiss, sondern sich darin dem blossen Gesetze selbst entnommen und subjektiv eins mit Gott weiss. Ueber den blossen geschichtlichen Widerspruch des in sich getheilten alttestamentlichen Bewusstseins geht aber Paulus desswegen hinaus, weil mit dem Gedanken der in Christus gegebenen neuen göttlichen Kraft nothwendig als andere Seite das Bewusstsein der menschlichen Unmacht überhaupt, jenes Sündenbewusstsein gesetzt ist. Dieses ist

also (wie der Begriff der Gnade) nicht rein anthropologischer Natur, sondern weist zugleich auf die Transcendenz des Göttlichen hin. Aus dem Allem erhellt, dass das Verhältniss des Judenchristenthums zum Paulinismus in dieser Beziehung keineswegs etwa, wie man versucht sein könnte, aus dem Gesichtspunkte eines flachen Pelagianismus anzusehen ist, sondern dass auch dieses in dem allgemeinen Unterschiede, wie er oben bestimmt wurde, (in dem relativ noch alttestamentlichen Entäussertsein des Bewusstseins an Gott) seinen Grund hat. Das eben Gesagte gilt natürlich vor Allem auch in Bezug auf das Auftreten des synoptischen Christus, in welchem ja bekanntlich ebenfalls nirgends von einem entwickelteren Begriffe der Sünde sich etwas findet [1]), obgleich die ganze innerliche Fassung der δικαιοσυνη und die geforderte eine ungetheilte Hingabe an Gott gegenüber von dem Widerspruche des in sich getheilten jüdischen Bewusstseins der Sache nach nicht ohne ein tieferes Bewusstsein der Sünde sich denken lässt. Auch dieses Gefühl ist also (wie das der innerlichen subjektiven Möglichkeit der δικαιοσυνη) nur auf thatsächliche Weise im Bewusstsein, während dieses für sich selbst noch ganz von dem objektiven Gedanken der vollkommenen Entäusserung an Gott, des vollendeten Gesetzes, als dem Neuen, das Jesus bringen will, erfüllt ist. Wie übrigens von der paulinischen Versöhnungslehre, so gilt es zugleich damit auch von dem paulinischen Bewusstsein der Sünde, dass in ihm statt des wahrhaft geschichtlichen, rein praktischen Wesens des ursprünglichen Christenthums das Dogmatische eintritt. Denn das wirklich geschichtliche Moment, der Widerspruch der geistigen Entwicklungsstufe, auf der das A. Testament noch stand, dieses in sich selbst getheilten Bewusstseins verschwindet bei Paulus in dem Bewusstsein von dem allgemeinen Gegensatze des transcendenten Göttlichen (des Gesetzes) und des Menschen, welcher Gegensatz ebendamit auch eine transcendente Kraft der Versöhnung fordert. Obgleich also der Paulinismus einerseits nur bewusst entwickelt, was das Urchristenthum an sich war, so wird doch dieses eben hierin ein ganz anderes als es ursprünglich war.

Hiemit ist das Verhältniss des Urchristenthums zu dem Paulinismus wenigstens dem Grundunterschiede nach bestimmt, und die Be-

1) Doch finden sich wenigstens Anklänge wie Matth. 6, 21—24.

stätigung für das Gesagte liegt ebensosehr darin, dass es ganz den nothwendigen immanenten Entwicklungsgang des Bewusstseins (das immanente Heraustreten aus dem A. Bunde) darstellt, als es mit der geschichtlichen Darstellung des synoptischen Christus und mit dem Wesen des Paulinismus übereinstimmt. Als den vollendeten νομος betrachtet auch noch die spätere Judenchristliche Anschauung das Christenthum (man vgl. die Pseudo-Clementinen); aber auch eine andere neutestamentliche Schrift, der Brief Jakobi, stimmt hiemit überein (vgl. namentlich 1, 25 und die Anschauungsweise in 2, 8—12), obwohl er als eine spätere schon bewusstere Gestalt keineswegs als der reine Ausdruck des urchristlichen Bewusstseins betrachtet werden darf. — Wenn nun im Gegensatze hiezu der Paulinismus mit seiner anthropologischen Tiefe einerseits zwar nur als die reine sachliche Consequenz des Urchristenthumes selbst, andrerseits aber als eine solche Form erscheint, welcher das allgemeine Bewusstsein der Gemeinde nicht fähig war, und welche daher in der nächstfolgenden Zeit durch das Judenchristenthum ganz zurückgedrängt wurde, so löst sich doch dieser scheinbare Widerspruch in der geschichtlichen Stellung des Paulinismus durch die bestimmtere Einsicht in das ursprüngliche Wesen des Christenthums überhaupt. Das Christenthum in seinem Ursprunge geht aus von dem Gedanken der einen ungetheilten Hingabe an Gott gegenüber von dem Widerspruche des in sich getheilten jüdischen Bewusstseins, für welches die wahre Gerechtigkeit unmöglich sei; so muss es, wie schon bemerkt, wenigstens das thatsächliche Bewusstsein einer neuen objektiven Möglichkeit der Gesetzeserfüllung in sich getragen haben; allein indem es dennoch wiederum noch ganz in dem Gedanken des jenseitigen göttlichen Willens, wie durch ihn die wahre δικαιοσυνη gefordert ist, aufgeht, so kommt es noch nicht zur Entwicklung des Gedankens, dass mit der Aufhebung jener Scheidung zwischen dem νομος und dem eigenen menschlichen Willen ebendamit auch das Gesetz überhaupt aufgehört habe bloses Gesetz zu sein und vielmehr zur innerlichen Bestimmtheit des Menschen selbst geworden sei. Es entwickelt also die Aufhebung jener Scheidung des Menschen von dem Gesetze nur nach ihrem objektiven Wesen, als das vollendete Gesetz selbst, nicht aber nach dem subjektiven, hebt also die Scheidung für das Bewusstsein nicht schlechthin vollständig auf,

wiewohl der Sache nach das Eine sich gar nicht ohne das Andere denken lässt. Offenbar ist so das Urchristenthum gewissermaassen in einem Widerstreite mit sich selbst; die alttestamentliche Transcendenz in ihm, zufolge welcher das Christenthum nur die reine Hingabe an das jenseitige Göttliche als den νομος ist, steht im Widerstreite mit seinem geschichtlichen anthropologischen Ursprunge, damit, dass es aus dem Widerspruche jener Getheiltheit des alttestamentlichen Bewusstseins, aus dem Bedürfnisse der völligen Einheit des menschlichen Willens mit dem Gesetze entsprungen ist. Nach dieser letzteren Seite hin hat das Gesetz der Sache nach aufgehört, für den Menschen bloses Gesetz zu sein, allein die Transcendenz des Gottesbewusstseins lässt vielmehr das Gesetz als Gesetz stehen. In diesem Widerspruche, der dann von selbst in dem Gegensatze des Judenchristenthums und des Paulinismus zu Tage kam, stellt sich sonach der einfache Widerspruch der ursprünglichen in ihrer Reinheit gefassten entgegengesetzten Elemente des Christenthums dar, dass der menschliche Wille ganz in dem göttlichen aufgehen, das blose Gesetz also aufgehoben sein soll, während das Göttliche vielmehr ebensosehr das Transcendente, der νομος ist. Allein jene anthropologische Seite des ursprünglichen Christenthumes selbst fordert ihr Recht, und sie hat dasselbe gefunden in dem Paulinismus, der so zugleich als die andere Seite des Urchristenthumes selbst und doch wiederum als höhere Fortbildung desselben zu fassen ist, ohne dass diess dem Bisherigen zufolge ein Widerspruch wäre. Allein jene in dem Paulinismus vertretene innerlich anthropologische Consequenz zur Anerkennung zu bringen, war Sache des subjektiven Bewusstseins; die alttestamentliche Jenseitigkeit des Göttlichen dagegen, innerhalb welcher die Idee der vollendeten Gesetzeserfüllung noch steht, war noch die allgemeine und dem Gesetze der Entwicklung zufolge nothwendige objektive Anschauung des urchristlichen Bewusstseins, ausserdem dass die apostolische Autorität auf Seiten dieser Anschauung stand. (Diess Alles gilt zumal in Bezug auf die Gültigkeit des Ritualgesetzes, wovon nachher noch die Rede sein wird). Hiemit ist daher die geschichtliche Stellung des Paulinismus vollkommen erklärt; wir sehen, dass er ebensosehr eine wesentliche Form des urchristlichen Be-

wusstseins selbst ist, als er doch wiederum eine Fortbildung desselben und zugleich seiner Natur nach an eine so kräftige Persönlichkeit wie Paulus geknüpft war, dass er endlich zufolge eben dieser Stellung in der nächstfolgenden Zeit durch das Judenchristenthum zurückgedrängt werden musste. Allein das nachapostolische Zeitalter überhaupt hat den reinen Paulinismus nie mehr gekannt, denn dieser ist, wie aus allem Bisherigen von selbst sich ergibt, eben an jene erste Zeit des ursprünglichen noch ganz subjektiv praktischen Christenthums geknüpft; die spätere Entwicklung trägt einen anderen Charakter, sie geht auch überhaupt (wie sich zeigen wird) ungeachtet des wesentlichen Einwirkens des Paulinismus dennoch im Ganzen betrachtet nicht von diesem als solchem, sondern von dem Judenchristenthume selbst aus. Die eigenthümliche Stellung des Paulinismus selbst aber statt, wie sie häufig angesehen wird, eine Schwierigkeit für die kritische Ansicht von dem Urchristenthume zu sein, findet vielmehr, wie das Obige zeigt, wenn nur das Judenchristenthum so wie der Paulinismus selbst nach seiner Wahrheit gefasst wird, aus dem ganzen Wesen des Urchristenthumes ihre vollkommene Erklärung, nur in dieser Weise ist der nun einmal unläugbare und aus dem N. Testamente selbst mit Entschiedenheit sich ergebende Gegensatz der urchristlichen Zeit zu begreifen; für die gewöhnliche subjektiv dogmatische Auffassung ist er ein unerklärlicher, den sie desshalb (freilich vergeblich) immer nur wegzuschaffen suchen wird. — Der Paulinismus ist die gleich im Anfang (wenn auch ganz unter den bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen) sich kund gebende Tendenz des Christenthums zu seinem wahren Wesen, dem freien Sichwissen des Menschen in Gott. Diess ist das Ewige, das Erhebende der ganzen Stellung des Paulinismus; einsam stehend in seiner Zeit hat er mit seinem urkräftigen Bewusstsein dennoch als eine feste unvergängliche Gestalt sich ausgeprägt und in der ihm feindlich gesinnten Gemeinde sich Anerkennung errungen; denn er selbst ist doch nur der innigste höchste Ausdruck des christlichen Bewusstseins seiner Zeit; er ist nur der zur Consequenz des Gedankens gebrachte religiöse Ausdruck dessen, was dieses christliche Bewusstsein an sich seinem geschichtlichen subjektiv menschlichen Ursprunge nach war. Demungeachtet bleibt das stehen, was nach andrer Seite hin

über die erste Form des Christenthums gegenüber von dem Paulinismus ausgesprochen wurde; denn nur in der Weise ist sie das Abbild des vollendeten Bewusstseins, dass sie ebendamit zugleich noch der vollkommenste Gegensatz zu ihm ist. Der Gedanke der vollkommenen Entäusserung an Gott, welcher ja überhaupt den Grundgedanken des älteren (katholischen) Christenthums bildet, ist in jener ersten Form nur in seiner ganzen Reinheit ausgesprochen; darin besteht ganz einfach die Eigenthümlichkeit des Urchristenthumes, und jener Gedanke allein, die reine Herzensdemuth und Hingabe des Nazareners ist es, die das Christenthum geschaffen und gegründet hat, nicht der Paulinismus. Von der reinen Hingabe an Gott (die noch nichts von einem Herabsteigen und Leiden des Göttlichen weiss) ist das Christenthum ausgegangen, damit in seiner Vollendung der Mensch ganz sich wiederfinde.

Und nun nach allem Bisherigen wird sich gezeigt haben, ob es wirklich eine Verkehrung des Christenthums ist, wenn wir es seinem ursprünglichen Bewusstsein nach als die vollendete Gesetzeserfüllung bezeichneten. Gerade die Auffassung des Christenthums, die von vorn herein von dem Gegensatze des Gesetzes und Evangeliums (d. h. in der That von ihren eigenen Voraussetzungen) aus dasselbe begreifen will, wird vielmehr immer unfähig bleiben den Ursprung des Christenthums zu erkennen. Das Evangelium selbst, die paulinische *χαρις* ist ja gar nichts Anderes als das Bewusstsein des verinnerlichten *νομος*, in welchem die anthropologische Seite des Urchristenthumes selbst sich geltend macht. Aber nicht von Anfang an ist diess innerlich menschliche Bewusstsein des zum belebenden *πνευμα* gewordenen *νομος* in dieser Form vorhanden gewesen, sondern eben weil es an sich selbst doch immer noch das alttestamentlich jenseitige Göttliche war, an das sich der menschliche Wille vollkommen zu entäussern hatte, ebendesswegen konnte ursprünglich das Christenthum selbst sich nur als vollendete Gesetzeserfüllung erfassen, obwohl hiemit thatsächlich das Gesetz verinnerlicht war und also auch das Urchristenthum schon wenigstens thatsächlich das Bewusstsein einer in jener vollendeten Idee des Gesetzes zugleich auch enthaltenen subjektiven Möglichkeit der *δικαιοσυνη* haben musste. Aus demselben allgemeinen Grunde aber, der dem Urchristenthume seine bestimmte Gestalt gab, konnte selbst das schon hervorge-

tretene anthropologische Bewusstsein des verinnerlichten νομος sich in seinem Gegensatze gegen das Gesetz nicht halten. Der Paulinismus selbst, in seiner Schärfe aufgefasst, zeigt uns (in seinem doch noch ganz subjektiv praktischen Verhältnisse zu Gott) die entgegengesetzten Elemente, die nur in der Innerlichkeit eines so energischen Bewusstseins zur Einheit zusammengehen konnten; vor Allem ist es die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, in der sich die ganze Schwierigkeit koncentrirt, welche der Paulinismus für das urchristliche Bewusstsein haben musste. Dass die allgemeine innerliche Aneignung der in Christus gegebenen neuen innerlichen Kraft (der subjektiven Möglichkeit der δικαιοσυνη) das Rechtfertigende sein solle, diess ist etwas dem ursprünglichen Bewusstsein der reinen Entäusserung an Gott noch so Zuwiderlaufendes, dass (wenigstens bei den von dem Judenthum Herkommenden) der Widerstand dagegen auch abgesehen von der apostolischen Autorität von selbst erklärlich ist. Und in der That hat das Urchristenthum, obgleich der Paulinismus die höhere Konsequenz desselben ist, doch auch wiederum in seinem Sinne Recht gegenüber von dem Paulinismus. Auch für diesen ist und bleibt das Göttliche, obgleich zur innerlichen Bestimmtheit des Ichs geworden, dennoch an sich selbst das transcendente und damit ein objektiver νομος; selbst der δευτερος ἀνθρωπος der paulinischen Anschauung ist eben doch nur der ἀνθρωπος ἐξ οὐρανου, während der Mensch für sich, der erste Mensch blos χοικος ist 1 Cor. 15, 47 ff. Indem nun der Paulinismus dabei zugleich noch ganz in dem subjektiv praktischen (menschlichen) Verhältnisse zu Gott steht (was er mit dem Urchristenthum noch gemein hat), so trägt er damit selbst den Grund seines Schicksales in sich, denn war das Göttliche an sich selbst noch ein dem Menschen jenseitig gegenüberstehender νομος und handelte es sich nur erst um das neue menschliche Verhältniss zu Gott, so war es auch insofern konsequent, die Idee des Christenthums selbst noch als νομος festzuhalten. Freilich ist nicht diese Konsequenz die specifisch christliche, diejenige, welche die nothwendige weitere Fortbildung des Bewusstseins vertrat; sie weist vielmehr umgekehrt zurück auf das alttestamentliche Gottesbewusstsein; aber doch konnte der Paulinismus seinerseits nicht zur allgemeinen Bewusstseinsform werden, weil seine eigene innerliche Richtung vor dem allgemeinen

Standpunkte, auf welchem er im Uebrigen selbst noch stand, nicht durchdringen konnte. Selbst der endliche Sieg paulinischer Elemente in der Zeit der sich heranbildenden katholischen Kirche konnte deshalb nur auf der Grundlage einer anderweitigen Entwicklung geschehen, nicht wie der Paulinismus selbst sich entwickelte, blos auf der Grundlage des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott, sondern vielmehr auf dem Grunde der sich fortentwickelnden Anschauung von dem Sein des objektiven Göttlichen für den Menschen, wie diese Entwicklung vor Allem in der Christologie ihren Mittelpunkt hat.

Allein wie verhält es sich denn nun mit jener Verinnerlichung des Gesetzes, welche das alleinige ursprüngliche Wesen des christlichen (zunächst paulinischen) Gnadenbewusstseins gebildet haben soll? So bleibt ja vielmehr das Göttliche, das Gesetz, in letzter Beziehung ein noch transcendentes, noch nicht verinnerlichtes! Diess ist ganz richtig, hebt aber das bisher über den Ursprung des Christenthums Gesagte nicht auf. Denn dahin war es endlich in der Entwicklung gekommen, dass das alttestamentliche Bewusstsein nicht länger in jener Entzweiung des Nationalen mit dem Göttlichen verharren konnte, die eben in dieser letzten Periode am vollendetsten hervorgetreten war, aber auch dem ächt religiösen Gefühle (namentlich in Folge der äussern Schicksale des Volkes) selbst sich aufgedrängt hatte, wie die Busspredigt des Täufers diess ausspricht. Es musste zum Bruche kommen mit dem, was die eigentliche Wurzel der Verdorbenheit des Volkes, seiner Entfremdung von dem Geiste des Gesetzes war, mit der nationalen Selbstsucht, die im Göttlichen immer zugleich sich selbst, den besonderen menschlichen Zweck festhalten wollte. Nur die reine, einfache Entäusserung an Gott, die in ihrer Gesetzeserfüllung nicht mehr den besonderen selbstischen Zweck (den eigenen θησαυρος) im Auge hatte, konnte aus jenem Widerspruche befreien. Diess ist unzweifelhaft der Gedanke des synoptischen Christus, und nur diese Nothwendigkeit, die in dem eigenen Wesen des alttestamentlichen Bewusstseins lag, ist der Grund jener Verinnerlichung des Gesetzes. Das religiöse Bewusstsein der erlösenden göttlichen Kraft (der Gnade), die hierin gesetzt ist, wird damit in seiner Wahrheit nicht aufgehoben, denn jene über das Bewusstsein erhabene Kraft ist als solche nicht eine von aussen in die Geschichte eintretende sondern eine innerhalb des Bewusstseins selbst

wirksame (wiewohl hier freilich nicht der Ort zum Eingehen auf dieses dogmatische Gebiet ist). Dass aber diess verinnerlichte Göttliche an sich selbst doch noch ein rein Transcendentes bleibt, an das der Mensch ganz entäussert ist, dieser Widerspruch ist es ja eben, in welchem der Grund der ganzen nie ruhenden Fortentwicklung des Christenthums liegt. Und so weist die ganze Geschichte desselben, weist vor Allem die lange Periode des Katholicismus, für welchen die christliche Offenbarung immer ein transcendenter νομος geblieben ist, mit Nothwendigkeit darauf hin, dass die erste Form des Christenthums keine andere gewesen sein kann, als die der einfachen Entäusserung an Gott, die Idee der vollendeten Gesetzeserfüllung; es ist diess nur die letzte nothwendige Konsequenz einer viel allgemeineren und unläugbaren Thatsache, und das ursprüngliche Evangelium selbst bezeugt es uns, dass nur diess und nichts Anderes das Wesen des ersten Christenthums war. Insoweit hat der Rationalismus mit seiner Ansicht von dem Urchristenthum Recht, allein wie er den Paulinismus nie zu würdigen wusste, so hat er vor allem auch darin gefehlt, dass er das praktische Wesen des Urchristenthums nicht in seiner streng geschichtlichen Gestalt nach seinem immanenten Hervorgehen aus dem Judenthume begriffen hat, sich in Auffassung desselben nicht von dem eignen subjektiven Standpunkte frei erhielt.

(Fortsetzung folgt)

---

# IV.

## Das Verhältniss der Schriften des Lukas zu der Zeit ihrer Entstehung.

Von

Dr. Albrecht Ritschl.

---

Ich habe in meiner Schrift über das Lukasevangelium S. 123 f. 278. 281 die Ansicht ausgesprochen, dass die kanonische Ueberarbeitung der in den Händen Marcions befindlichen paulinisirenden

Evangelienschrift vornehmlich durch ein antimarcionitisches Interesse geleitet worden sei, weil die Hauptbeweisstellen, die Marcion aus seinem Evangelium entnahm, in der kanonischen Gestalt nicht mehr zu finden sind. Hiemit hat sich Herr Dr. Baur (in diesen Jahrb. V, S. 595) nicht einverstanden erklärt. Er sagt mit Bezug auf obige Annahme: „Wie wenige Stellen sind es, von welchen sich behaupten lässt, sie seien im antimarcionitischen Interesse geändert! Das ursprüngliche Evangelium war ja kein marcionitisches, sondern ein paulinisches. Aber von seinem paulinischen Standpunkt aus hat ihm der Verfasser schon durch Ausscheidung jüdischer Elemente eine Gestalt gegeben, in der es sich Judenchristen nicht sehr empfehlen konnte. Der Ueberarbeiter hielt zwar den paulinischen Charakter des Evangeliums fest, aber um es gegen den Schein einer paulinischen Einseitigkeit sicher zu stellen, ihm auch eine für Judenchristen geeignete Form zu geben, nahm er die ihm noch fehlenden judaisirenden Stücke auf, wie die Vorgeschichte, die Einzugsscene, die Stelle über die ewige Dauer des Gesetzes, die in jedem Fall nicht blos gegen Marcion gerichtet ist. Unstreitig hatte der Ueberarbeiter dabei nicht blos den Zweck der Vollständigkeit, sondern er wollte dadurch zugleich seinem Evangelium eine so viel möglich beide Parteien befriedigende Gestalt geben. Aber wir haben ja überdiess nicht blos an das Evangelium, sondern auch an die Apostelgeschichte zu denken. Beide Schriften sollten ungeachtet ihrer paulinischen Tendenz den Anstoss beseitigen, welchen die Judenchristen am paulinischen Christenthum nehmen konnten, ihnen so viel wie möglich entgegenkommen.“ Allerdings ist es von Wichtigkeit, die kritischen Resultate in Betreff der beiden Schriften des Lukas in Einklang zu setzen. Doch meine ich, dass dies möglich ist, auch ohne meine Ansicht von dem vorwiegenden antimarcionitischen Interesse in der Ueberarbeitung des Evangeliums aufzugeben. Wenn Herr Dr. Baur die darauf führenden Data für nicht hinreichend erklärt, so muss ich von den für seine Ansicht angeführten Stellen zwei für mich in Anspruch nehmen, und an der Beweiskraft der dritten zweifeln. Dass die Veränderung von Luk. 16, 17 antimarcionitisch ist, steht fest, ob sie noch anderswie zu deuten ist, werden wir sehen. Die Aufnahme der Kindheitsgeschichte kann ich ebenfalls aus der Tendenz begreifen, die Vorstellung Marcions von Christus, die er

bekanntlich auf den Anfang seines Evangeliums (jetzt Luk. 4, 31) gründete, abzuschneiden. Dass dieser Abschnitt judaistisch ist, deutet vielleicht auf die von Herrn Dr. Baur vermuthete Tendenz, wenn dieselbe nur ausserdem sicherer wäre. Denn aus der Aufnahme der Erzählung vom Einzuge (Luk. 19, 29—46) wird man nicht gerade auf eine irenische Gesinnung des Verfassers gegen das Judenchristenthum schliessen, wenn man V. 42—44 liest, und bedenkt, wie schwer sich noch Judenchristen des zweiten Jahrhunderts durch den Gedanken an die Zerstörung der heiligen Stadt getroffen fühlen mussten, da sie die Wiederherstellung derselben von dem wiederkehrenden Messias dringend erwarteten (Vgl. Sibyll. V, 248 ff.). Also unmittelbar kann die Ausgleichung paulinischen und judaistischen Christenthums durch Mischung von beiden angehörigen Elementen nicht der Zweck der kanonischen Ueberarbeitung des dritten Evangeliums gewesen sein. Vielleicht aber mittelbar? Bevor wir aber dazu übergehen können, fragt es sich, wie die Tendenz der Apostelgeschichte zu fassen ist. Hierüber äussert sich Herr Dr. Baur im „Paulus“ S. 11 folgendermassen: „Geht man von dem unläugbar apologetischen Interesse aus, so schliesst sich daran sogleich die unabweisbare Frage an, was denn den Verfasser bestimmt haben könne, diesem Interesse sogar die geschichtliche Wahrheit aufzuopfern? Dass diess nur aus sehr wichtigen Beweggründen geschehen sein kann, ist gewiss eine sehr natürliche Voraussetzung; und zwar aus Gründen, die nicht in der Person des Apostels selbst und in den ihn zunächst betreffenden Verhältnissen liegen konnten. Warum sollte denn nicht, wenn der Apostel einer Apologie bedurfte, die beste Apologie eine offene geschichtliche Darlegung seines apostolischen Lebens und Wirkens, der ganzen durch seinen apostolischen Beruf bestimmten Consequenz seiner Handlungsweise gewesen sein? Die Motive einer solchen Darstellungsweise können nur in Verhältnissen aufgesucht werden, welche um eines allgemeinen Interesses willen eine solche Concession von Seiten eines Pauliners nothwendig machten, in Verhältnissen, wie sie in der Zeit stattfanden, als in Folge aller jener Bestrebungen, zu welchen wir schon in den Briefen des Apostels die judenchristlichen Gegner desselben die ernstlichsten Anstalten machen sehen, der Paulinismus so sehr zurückgedrängt war, dass er nur auf dem Wege einer alles Harte und Schroffe seiner Antithese

gegen Gesetz und Judenthum mildernden Nachgiebigkeit sich erhalten und zu der ihm gegenüberstehenden mächtigen judenchristlichen Parthei in ein die beiderseitigen Interessen in einer gemeinsamen Einheit so viel möglich ausgleichendes Einverständniss setzen konnte." Wir hätten uns also hienach vorzustellen, dass der Gegensatz beider Partheien in derselben Reinheit, in welcher ihn die Briefe des Apostels darstellen, und das beiderseitige Bewusstsein der principiellen Divergenz beider Richtungen fortgedauert habe, dass aber der Paulinismus, um sich zu erhalten, auf wesentliche Momente Verzicht geleistet hätte, und dieser Schritt träte uns in der Vermischung judaistischer Elemente mit dem paulinisirenden Evangelium, und in der judaisirenden Darstellung des Paulus in der Apostelgeschichte entgegen. Ist diess wirklich der Sinn der mitgetheilten Stelle, so ist aber weder zu begreifen, wie ein Pauliner, der eine klare Anschauung von Paulus hatte, das Bild desselben so verfälschen konnte, noch dass eine Schriftstellerei dieser Art den beabsichtigten Erfolg haben konnte. Erhielten sich bis in's zweite Jahrhundert dieselben Verhältnisse unverändert, erhielt sich namentlich der Paulinismus unverfälscht, so ist die Darstellung des Paulus in der Apostelgeschichte durch einen Pauliner des zweiten Jahrhunderts ebenso eine moralische und intellektuelle Unmöglichkeit, als, wie Herr Dr. Baur ganz richtig bemerkt, diese stattfindet, wenn man den dem Apostel nahestehenden Lukas für den Verfasser hält. Wie kann jener Pauliner des zweiten Jahrhunderts z. B. die Ewigkeit des Gesetzes in die Stelle Luk. 16, 17 hineincorrigirt haben, wenn er mit Paulus von dessen nur relativer Bedeutung überzeugt war? Eine solche Fälschung müsste immer als eine Fälschung im eigentlichsten Sinne angesehen werden, da sie gegen das eigne Gewissen begangen worden wäre. Ferner aber, welchen Erfolg hätte die Abfassung der Schriften haben müssen, wenn, wie vorausgesetzt wird, beide Partheien über ihre Divergenz von einander ganz klar waren? Mussten nicht, wenn auch Einer zu einem solchen Vermittlungsversuch fähig war, alle Uebrigen beider Partheien denselben perhorresciren? Da nun aber wirklich die Apostelgeschichte, als deren Zweck wir vorläufig die Versöhnung der beiden Partheien ansehen wollen, den beabsichtigten Erfolg hatte, was wir aus ihrer Aufnahme in den Canon schliessen müssen, so setzt diess eine Geneigtheit der judaistischen Parthei zur

Versöhnung, diese Geneigtheit selbst aber eine Veränderung der Partheien in sich und in ihrer Stellung zu einander voraus. In diesem Sinne hat Schwegler (Nachap. Zeitalt. II, S. 39) die Klausel angebracht, dass die Combination der Gegensätze in den beiden Schriften, welche er ebenso, wie Herr Dr. Baur bestimmt, nur möglich war, wenn die Schärfe derselben sich abzustumpfen, und der Streit der feindlichen Partheien sich zu legen begonnen hatte. Hiebei darf man aber nicht stehen bleiben, sondern man muss versuchen, das Mass der Versöhnung beider Partheien näher zu bestimmen, welches durch die Abfassung der beiden Schriften vorausgesetzt wird, um auch deren Abzweckung bestimmter fassen zu können. Denn es wird hoffentlich einleuchten, dass die angegebene Deutung des Zweckes beider Schriften zu weit ist.

Wir haben erinnert, wie in sich unwahrscheinlich es ist, dass der Verfasser der Apostelgeschichte eine richtigere Anschauung von dem Charakter und der Lehre des Paulus hatte, als welche er in seiner Schrift niedergelegt hat. Soll nicht der Vorwurf der Fälschung wiederkehren, so kann sein Verständniss nicht über seine Absicht hinaus gegangen sein. Mit einem Worte, er hatte eben keine andre Anschauung von Paulus, als welche er mittheilt. Er kennt ihn nicht anders, denn als Gesetzesbeobachter, der seine Mission an die Heiden mit sorgfältiger Schonung der jüdischen Privilegien ausübt, er hat für seine Lehre nur insofern Sinn, als sie von der allgemein christlichen Vorstellung nicht abweicht. Wenn er nun aber allerdings nichts von Paulus berichtet, als woran er selbst glaubt, so ist wohl zuzugeben, dass er manches von ihm verschwiegen hat, was er wusste, also z. B. seine Händel in den Gemeinden Corinths und Galatiens. Ein solches Verschweigen bei einem unverkennbar apologetischen Zwecke, könnte nicht als Fälschung ausgelegt werden, denn in einer Vertheidigung etwas als wahr Gewusstes nicht sagen und etwas als falsch Bekanntes sagen, ist ein himmelweiter Unterschied. Im schlimmsten Falle aber ist ja auch nicht zu beweisen, dass der Verfasser genau die Verhältnisse kannte, deren Uebergehung wir meist nur durch eine sorgfältige Analyse der paulinischen Briefe controliren können. Also dem Verfasser reflectirte sich das Bild des Paulus unrichtig, und ebenso hatte er die falsche Auffassung der Lehre des Paulus, dass ihm die dem Judenthum zugewandte Seite der paulinischen Vorstel-

lung den ganzen Rahmen auszufüllen schien. Ich denke, diess alles ist ebenso wahrscheinlich, als dass Marcion die entgegengesetzte, die antijüdische Seite am Charakter und an der Lehre des Paulus für das Ganze ansah. Von Marcion wird man doch auch nicht sagen können, dass er den Paulus richtiger gekannt hätte, als er seine Lehre darstellte: er entwickelte auch nur diess eine Moment der Lehre des Paulus zu seiner Consequenz, und schob die so ausgebildete Vorstellung, ohne das jüdische Element des Paulus in's Auge zu fassen, demselben unter. Diese Täuschungen sind leicht zu begreifen, wenn man sieht, wie in der Gegenwart die beiden streitenden Partheien im Protestantismus sich gleichmässig auf Luther berufen, indem jede die ihr zusagende Seite seines Charakters hervorhebt, und dabei die andre ignorirt. Viel leichter war nun diess in jener Zeit, wo das Interesse der Tradition, welches ohne Unterstützung der historischen Kritik alle theologischen und kirchlichen Richtungen beherrschte, fast mit Nothwendigkeit dahin führte, die jeweilige Entwicklungsstufe des religiösen und kirchlichen Bewusstseins in die apostolische Zeit zurück zu datiren. Wenn also ein Pauliner, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, keinen Anstoss daran nimmt, dass Paulus stets das Gesetz genau beobachtet, dass er sich ferner den Uraposteln untergeordnet hätte, obgleich er zu gleicher Zeit die Bedeutung der damascenischen Vision für die apostolische Auctorität desselben kennt, wenn er ferner, obgleich Pauliner, an der Ewigkeit des Gesetzes festhält, so setzt diess offenbar eine schon ziemlich weit fortgeschrittene Vermischung seiner Parthei mit der judenchristlichen voraus, d. h. es muss zur Zeit des Marcion neben der Parthei dieses Mannes auch solche Pauliner gegeben haben, welche mit der Anhänglichkeit gegen Paulus seine Ansicht von der Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz festgehalten hatten, zugleich aber in ihrem friedlichen Zusammenleben mit Judenchristen das Verständniss seiner allerdings nicht leichten Lehrweise verloren hatten. Dass eine solche vermischte Parthei im zweiten Jahrhundert bestanden hat, bestätigt eine Stelle in Justins Dial. c. Tryph. cap. 47, welche eng zu combiniren ist mit der Situation, welche die Lucanischen Schriften voraussetzen. Schwegler (Nachap. Zeitalt. II, 118) meint zwar, dass Justin die Ausgleichung als bestehend voraussetzt, welche die Apostelgeschichte erst erbittet. Allein da wir gesehen haben, dass

die Ausgleichung der beiden Partheien so im Allgemeinen nicht sowohl der Zweck als vielmehr die Voraussetzung der Schriften des Lukas ist, so haben wir wohl ein Recht, jene Beobachtung Schwegler's nicht zu theilen. Ich setze die wichtige Stelle Justin's ganz hieher, weil dieselbe die Situation der Apostelgeschichte nach einer Seite hin vollständig erläutert. Tryphon fragt, ob ein Christ, der zugleich das mosaische Gesetz beobachte, selig würde. Justin antwortet: „Wie mir scheint, so meine ich, dass ein solcher selig wird, wenn er nicht die andern Menschen, ich meine die von heidnischer Abstammung, welche durch Christus vom Irrthum befreit worden sind, durchaus zu überreden strebt, dasselbe wie er zu beobachten; indem er behauptete, sie würden nur selig, wenn sie das Gesetz beobachteten. Tr. Warum hast du gesagt: Wie mir scheint, wird ein solcher (milder Judenchrist) selig? Es muss also solche geben, welche diess läugnen. J. Es giebt solche (Gegner der Gesetzesbeobachtung), welche weder in Rede noch Gastfreundschaft mit jenen (Gesetzesbeobachtern) Gemeinschaft haben wollen, denen ich aber nicht beistimme. Denn wenn jene wegen Schwachheit der Ansicht, so viel sie jetzt können, von dem was Moses, wie bekannt, wegen der Verstocktheit des Volkes anordnete, beobachten wollen, zugleich mit der Hoffnung auf diesen Christus und der Beobachtung der natürlichen Gerechtigkeit und Gottseligkeit, und wenn sie darauf halten, mit den Christen und Gläubigen zusammen zu leben, indem sie, wie ich sagte, sie weder zur Beschneidung noch zu dem Uebrigen der Art nöthigen, so hege ich die Ansicht, dass man sie anerkennen, und mit ihnen, wie mit Brüdern in Allem Gemeinschaft halten müsse. Wenn aber diejenigen deiner Stammgenossen, welche an diesen Christus zu glauben behaupten, zugleich die Christgläubigen heidnischer Abstammung zur vollständigen Beobachtung des Gesetzes zwingen, oder sonst ihnen die Gemeinschaft aufsagen, so erkenne ich wiederum sie nicht an. Diejenigen (Heiden) aber, welche sie zugleich zur Annahme des Gesetzes und zum Bekenntniss Christi nöthigen, werden, nach meiner Meinung, vielleicht selig.“ Diese Charakteristik der Partheien ist von ausserordentlicher Wichtigkeit. Zunächst bemerken wir, dass der Zustand, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts als der allgemeine galt, nämlich dass das mosaische Gesetz innerhalb der Kirche keine Geltung mehr haben solle,

keineswegs vorausgesetzt wird, dass vielmehr J. die dahingehende Ansicht verwirft. Als der eigentliche Träger des Christenthums erscheint die aus milderen Judenchristen und Heidenchristen gemischte Parthei, der sich Justin selbst beizählt. Die strengen, ausschliessenden Judenchristen will auch er ausschliessen, ohne dass es aber den Anschein hat, als sei diese Ausschliessung eine schon völlig abgeschlossene Thatsache. Ganz in derselben Weise verwirft die Apostelgeschichte in der Darstellung des Apostelconvents (cap. 15) die Ansicht der τινες ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν φαρισαίων πεπιστευκότες (V. 5), dass alle Christen das Gesetz beobachten müssen, und stellt einen solchen Zustand als Muster auf, in welchem Judenchristen mit Gesetzesbeobachtung und Heidenchristen ohne dieselbe friedlich zusammenleben. Indem ich nun aber die Darstellung des Apostelconvents dazu benutze, auf die Basis, von welcher der Verfasser der Apostelgeschichte ausging, zu schliessen, scheine ich wiederum mit Baur und Schwegler in Widerspruch zu treten. Allerdings bin auch ich überzeugt von der Unvereinbarkeit dieses Abschnitts mit dem Galaterbrief, und kann desshalb den Bericht nur als unhistorisch ansehen, aber es fragt sich: ist die Erzählung von dem Verfasser rein um seines apologetischen Zwecks willen erfunden, oder enthält sie traditionelle Data, welche, wenn auch nicht auf die apostolische Zeit, so doch über die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinausweisen? Dass dieser wichtige Abschnitt rein fingirt ist, wie Herr Dr. Baur bei seiner Ansicht von der Tendenz der Apostelgeschichte annehmen muss, ist unwahrscheinlich unter der Voraussetzung des von demselben angegebenen Verhältnisses der Partheien zu einander. Lebten die Partheien im vollen Bewusstsein ihres Gegensatzes, und des denselben begründenden Gegensatzes zwischen Paulus und den Uraposteln, so war vielleicht die Fiktion einer solchen Darstellung, aber kein Erfolg möglich. Allein wenn man die Apostelgeschichte schon aus einer Gemeinde hervorgehen lässt, in welcher judaisirende und paulinische Christen geraume Zeit bei einander lebten, so ist es begreiflich, dass ebenso wie die Anschauung des Paulus, so auch die der jerusalemischen Apostel unrichtig reflektirt, aber dem Bedürfniss der Gegenwart entsprechend ausgebildet wurde, und dass demnach Traditionen über sie entanden, durch die sie den Interessen der paulinischen Christen ebenso verwandt erschienen, als Paulus den

jüdischen angenähert wurde. Dass nun in diesem Sinne die Geschichte des Apostelconvents nicht rein erdichtet ist, lässt sich noch durch einen bestimmten Grund wahrscheinlich machen.

Besondere Schwierigkeit hat den Auslegern die Bestimmung des Sinnes von πορνεία (Act. 15, 20. 29) gemacht. Herr Dr. Baur (Paulus S. 142) erklärt das Wort von der zweiten Ehe, und rechtfertigt die Zusammenstellung des Verbots derselben mit dem mosaischen Verbot der 3 andern Punkte dadurch, dass wie diese drei sich bestimmt auf das Heidenthum bezogen, so die zweite Ehe einen von der göttlichen Monarchie abgewendeten Sinn bekunde. Allein diesen in den Clementinen ausgesprochenen Gesichtspunkt ohne weiteres auf unsere Stelle zu übertragen, haben wir um so weniger Recht, als die zweite Ehe keine zwischen Juden- und Heidenchristen streitige Frage war, und bei der von Herrn Dr. Baur nothwendigerweise anerkannten praktischen Tendenz des Abschnitts, man für πορνεία entschieden eine Bedeutung zu suchen hat, durch die sie in demselben Verhältniss zum mosaischen Gesetz erschiene, wie die drei andern Punkte. Das Verbot der εἰδωλόθυτα, αἷμα und πνικτόν findet sich Levit. 17, 8—16 ausgesprochen für Israeliten und für die Fremdlinge, die unter ihnen wohnen, die Proselyten des Thores. Unmittelbar darauf, cap. 18, folgt das genau specificirte Gesetz von den verbotenen Ehegraden, welches wiederum nicht nur den Israeliten, sondern auch (V. 26) den Proselyten eingeschärft wird. Die Zusammenstellung jener vier Punkte in der Apostelgeschichte stimmt zu auffallend mit dem Zusammenhang der Gesetze in Levit. 17. 18 überein, als dass wir nicht πορνεία in dem allerdings etwas engeren Sinne der Blutschande deuten sollten, was, soviel ich sehe, von den Auslegern nur Lightfoot gethan hat. In diesem Falle aber sehen wir, dass die unschuldigen vier Punkte, in denen sich die Heidenchristen der Sitte der Judenchristen anbequemen sollen, blos des Friedens halber, einen ganz andern Sinn involviren, als der Verfasser selbst mit ihnen auszudrücken meint. Derselbe hat die Absicht, das völlig gleiche Recht der Heidenchristen mit den Judenchristen durch das Dekret zu begründen. Aber in Wahrheit enthält die Verpflichtung auf jene Punkte diess, dass die Heidenchristen sich zu den Judenchristen verhalten, wie die Proselyten zu den Juden. Wenn nun aber einleuchtet, dass der Verfasser diess nicht gemeint haben kann,

so muss er die Beobachtung jener Proselytenverbote in Geltung oder als Anspruch von Seiten der Judaisten vorgefunden haben: und hat dieses Datum benutzt, ohne es zu verstehen. Wir haben uns also die Sache vielleicht so vorzustellen, dass an einem einzelnen oder an mehreren Orten zur Schlichtung des bekannten Partheigegensatzes von Seiten der Judenchristen das Abkommen getroffen worden sei, die Heidenchristen zu sich in das nämliche Verhältniss treten zu lassen, in dem die Proselyten zu den Juden standen, ohne namentlich die Beschneidung zu fordern. Diess Verhältniss musste sich um so leichter da bilden, wo das Christenthum Anklang bei Proselyten fand, welche dann dieselbe Sitte fortsetzten, an welche sie vorher schon gewohnt waren. Auch lässt sich denken, dass man diese ohne Zweifel nicht apostolische Einrichtung, wie vieles der Art, den Aposteln beigelegt habe, und dass vielleicht auch der Brief, wenigstens V. 28. 29 von dem Verfasser vorgefunden ist, da die Ordnung der vier Punkte in V. 29 im Gegensatz zu V. 20 mit der Ordnung im Leviticus übereinstimmt. Vielleicht hat auch schon Petrus, aus demselben Grundsatz, welcher die Bildung der Tradition über den Apostelconvent hervorbrachte, dem Proselyten Cornelius (10, 2) ohne Beschneidung die Taufe ertheilt. Doch ist dies offenbar nicht in dem Sinne geschehen, in welchem der Verfasser diesen Umstand auffasst und benutzt. Eine principielle Ueberzeugung von der Ungültigkeit des Gesetzes kann Petrus hiebei weder gewonnen, noch danach gehandelt haben. Hiegegen spricht der Galaterbrief, über dessen Verhältniss zu den hieher gehörigen Daten der Apostelgeschichte man Schwegler a. a. O. I, S. 127 f. vergleichen wolle. Entweder hat die Sage der Taufe des Heiden Cornelius jenen Sinn gegeben, oder der Verfasser selbst hat ebenso, wie im Aposteldekret, die Bedeutung des Proselytenthums verkannt, und hienach der Taufe des Heiden durch Petrus eine weit umfassendere Bedeutung gegeben, als dieselbe ursprünglich hatte.

Müssen wir uns nach diesen Beobachtungen davon überzeugen, dass die zur Apologie des Paulus verwendeten Momente nicht so allgemeinhin den Zweck in sich schliessen, eine Versöhnung zwischen Juden- und Heidenchristen zu bewirken, sondern vielmehr auf einer schon relativ vollzogenen Vermischung derselben beruhen, so haben wir wohl Grund, zu der Schneckenburger'schen Ansicht zurückzu-

kehren, dass die Apostelgeschichte speciell die Vertheidigung des Paulus bezwecke. Allein nach den erörterten Verhältnissen des Verfassers zu seiner Zeit scheint eine Apologie des Paulus gegen die bekannten judenchristlichen Vorwürfe etwas Ueberflüssiges zu sein, wenn doch die Ausgleichung der beiden Partheien auch das Verstummen der alten Anklagen gegen Paulus in sich schliessen muss. Auf diesem Punkt nun kommt uns die aus der Analyse des dritten Evangeliums gewonnene Anschauung zu Statten. Hat dieses seine jetzige Gestalt durch den Mann erhalten, welcher auch die Apostelgeschichte schrieb, und welchen in der Composition seines Evangeliums ein antimarcionitisches Interesse leitete, so ist es wahrscheinlich, dass derselbe auch bei der Abfassung der Apostelgeschichte Marcion im Auge hatte. Haben wir richtig gerechnet, dass der Verfasser beider Bücher ein Pauliner war, und zwar angehörig einem solchen Kreise paulinischer Christen, welche in ihrem friedlichen Zusammenwohnen mit Judenchristen, ausser der Unabhängigkeit vom mosaischen Gesetz alles specifisch Paulinische in Anschauung und Ueberzeugung verloren hatten, die aber trotzdem in Paulus den Gründer ihrer Parthei verehrten; so musste das Auftreten des Marcion, der für seine ganz antijüdische Ansicht ebenfalls die Autorität des Paulus in Anspruch nahm, den Widerstand jener anderen Pauliner hervorrufen. Und zwar aus verschiedenen Gründen. Einmal wegen der Verschiedenheit der Ansichten, welche dem einen von beiden Seiten verehrten Manne angehören sollten, dann aber wahrscheinlich auch wegen des Verhältnisses zu den Judenchristen. Wenn man von den schrofferen Judenchristen absieht, welche nie aufgehört haben, den Paulus zu perhorresciren, musste natürlich Marcion's Wirksamkeit im Namen des Paulus auch die milderen Judenchristen misstrauisch machen gegen die mit ihnen consociirten judaisirenden Pauliner, und rief vielleicht auch unter ihnen die alten Vorwürfe gegen Paulus von Neuem in's Leben. Ein solches Misstrauen musste aber der Verbindung zwischen beiden Partheien gefährlich werden, welche die judaisirenden Pauliner wegen des bewussten Gegensatzes gegen Marcion in jeder Hinsicht verhüten mussten. Aus dieser Situation glaube ich die Abfassung beider Schriften erklären zu dürfen, die theils polemisch gegen Marcion, theils in dem Sinne irenisch gegen die Judenchristen waren, als sie einem möglichen Bruch vorbeu-

gen sollten. Wie mir scheint, überwiegt in jedem der beiden Bücher eine dieser beiden Richtungen, im Evangelium die Antithese gegen Marcion, der die Irenik gegen die Judenchristen untergeordnet ist, insofern judaisirende Abschnitte zur Erreichung des Hauptzwecks verwandt wurden, obgleich es mir unwahrscheinlich ist, dass der auch schon für sich judaisirende Pauliner mit Bewusstsein den Judaisten einen Gefallen hat dadurch erweisen wollen. In der Apostelgeschichte sieht man aber deutlich die Richtung des Zweckes auf die Judenchristen, deren neu erwachenden Anklagen das mit dem Judenthum und den Uraposteln übereinstimmende Bild des Paulus entgegengehalten wird. Dass darin ein stillschweigender Gegensatz gegen Marcion's Auffassung des Paulus liegt, leuchtet ein. Eine absichtliche Antithese gegen denselben möchte aber höchstens in Cap. 20, 29. 30 zu suchen sein. Und dass eben nicht mehr Hindeutungen auf den Marcion in der Apostelgeschichte vorkommen, wird sich eben dadurch am leichtesten erklären, dass die Ueberarbeitung des Evangeliums mit Bewusstsein gegen Marcion, die Abfassung der Apostelgeschichte mit Bewusstsein gegen die antipaulinischen Judenchristen gerichtet war.

---

# V.

## Erklärung

von

Prof. Scharling

in Kopenhagen

---

In der von mir und meinem Collega, Prof. Dr Engelstoft seit dem Jahre 1836 herausgegebenen theologischen Zeitschrift (Theologisk Tidskrift, Kopenhagen, Verlag von E. A. Reitzel) habe ich unter andern Aufsätzen nach und nach eine Reihe von Abhandlungen geliefert, die Isagogik und Kritik der Schriften des N.T. betreffend. Von einer dieser Abhandlungen ist gegen das Ende des vorigen Jahres eine deutsche Uebersetzung erschienen unter dem Titel: „Die neuesten Untersuchungen über die sogenannten Pastoralbriefe des N.T., dargestellt in ihrer Bedeutung und in ihrem Verhältnisse zur

Bibelkritik und zum Kanon; von Dr. C. E. Scharling, Prof. der Theol. an der Univers. zu Kopenhagen. Aus dem Dänischen übersetzt. Jena, Verlag von Carl Hochhausen. 106 S. 8.“ Zwar musste es mich erfreuen, dass man in Deutschland, dessen Literatur so reich ist an einer grossen Menge gelehrter und gründlicher Beiträge zu den angeführten theologischen Disciplinen, die angegebene Schrift der Aufmerksamkeit werth gefunden hatte, dieselbe zu übersetzen und herauszugeben; wobei ich zugleich mir mit der Hoffnung schmeicheln durfte, dass möglicherweise auch andere meiner theologischen Arbeiten deutschen Theologen bekannt werden können, nicht wie bisher, nur mittelbar, nach (nicht immer zuverlässigen oder unbefangenen) Anmeldungen und Recensionen; — aber als ich das Exemplar empfieng, welches der Verleger mir zu schicken die Gefälligkeit gehabt hat, konnte ich den Wunsch nicht zurückhalten, dass man mich früher von dieser Uebersetzung benachrichtigt hätte, damit Fehler könnten entfernt werden, die jetzt meiner Schrift schiefe Beurtheilungen befürchten lassen von Seite derjenigen, welche sie in ihrer ursprünglichen Gestalt zu kennen nicht Gelegenheit haben. Als solche Fehler bebe ich beispielsweise folgende aus:

| Theologisk Tidskr. 5. B. 2. H. | Deutsche Uebersetzung. |
|---|---|
| S. 42 .... hiint blot negative Resultat: „at Pastoralbrevene indeholdt ikke-paulinske Elementer,“ hvorved Schleiermacher, de Wette og Andre bleve staaende. | S. 2 .... jenes blos negative Resultat, „dass die Pastoralbriefe keine paulinischen (statt: nicht-paulinische) Elemente enthielten,“ wobei Schleiermacher, de Wette u. A. stehen geblieben waren. |
| S. 53 En Literatus, jeg troer Varnhagen van Ense, har sammenlignet Schleiermachers Kritik med en Maskine, som .... Hvorledes maatte da det förste Brev til Timotheus blive behandlet, da Schleiermacher först hamde fattet Mistanke onv, at det ikke ver Apostlen Paulus vordigt! | S. 12 Ein Gelehrter (statt: Schriftsteller) ... hat Schleiermachers Kritik mit einer Maschinerie ..... verglichen, die etc. Wie muss (statt: müsste) da der erste Brief an Tim. behandelt worden sein (statt: behandelt werden), dass (st. als) Schleiermacher zuerst den Verdacht fassen konnte (st. fasste), dass er nicht des Apostels Paulus würdig wäre! |
| S. 57 ..... Forfængelige Lærde | S. 16 ... eine verfängliche Lehre (st. eitle Gelehrte). |
| S. 64. Hvo som var modtagelig for dette (Apostlernes) Budskab, er- | S. 22 Darin dass man für ihre Botschaft empfänglich war, er- |

| Theologisk Tidskr. 5. B. 2. H. | Deutsche Uebersetzung. |
|---|---|
| kjendte deri guddommelige Aabenbaringer. | kannten sie (?) die göttlichen Offenbarungen (st. Wer für ihre — der Apostel — Botschaft empfänglich war, erkannte in jener göttliche Offenbarungen). |
| S. 111 Anm. Næsten i hvilkensomhelst noget udförligeren Beretning hos Kirkefædren. | S. 64. Anm. Zunächst in einem ausführlicheren Berichte (st. beinahe in jedem ausführlicheren Berieht). |
| ibid. . . . . ligsom han (Apostelen Johannes) antoges at have gjennemseet og bekræftet de canoniske Evangelier. | ibid. . . . ebenso wie man von ihm (dem Apostel Johannes) weiss (st. wie man von ihm vermeinte), dass er die kanonischen Evangelien durchgelesen und bekräftigt. |
| S. 119 Skulde end f. ex. Schleiermacher have Ret, at det förste Brev til Timotheus hverken som Lærebrev eller som fortrolig Skrivelse kan taale Sammenligning med Pauli ægte Breve, da have dog diese formelle Ufuldkommenheder intet at gjöre med Brevets religiös-sædelige eller eiendommelig christelige Værd. | S. 71. Sollte dann (st. Wenn auch) z. B. Schleiermacher Recht haben (st hätte), dass der erste Brief an Tim. weder als Lehrbrief noch als vertrauliche Zuschrift den Vergleich mit den ächten Briefen des Paulus aushalte; denn es haben (st. haben doch) ja diese formalen Unvollkommenheiten nichts mit dem religiös-sittlichen . . . . Werthe des Briefes zu schaffen, etc. etc. |

Schliesslich ist es nicht zu billigen, dass der Uebersetzer, statt das Jahr anzugeben, in welchem der Verfasser diese Abhandlung herausgegeben hat (1841), die Worte der Originalschrift: „Sex Aar (sechs Jahre) ere henrundne efter Udgivelsen af Baur's Skrift“ verändert hat in: „Eilf Jahre sind seit der Herausgabe von Baur's Schrift verflossen.“

Kopenhagen, den 11. Januar 1847.

Dr. C. E. Scharling.

# THEOLOGISCHE

# JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

**Dr. F. CHR. BAUR,**

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

**Dr. E. ZELLER,**

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.

---

## SECHSTER BAND.

JAHRGANG 1847.

---

DRITTES HEFT.

**TÜBINGEN,**

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1847.

# I.

# Ueber Princip und Character des Lehrbegriffs der reformirten Kirche in seinem Unterschied von dem der lutherischen, mit Rücksicht auf A. Schweizer's Darstellung der reformirten Glaubenslehre [1]).

Von

Dr. Baur.

In der Geschichte des Protestantismus und der protestantischen Kirche hat nichts Anderes grössere Bedeutung, als die Spaltung des Protestantismus in sich selbst, das im Grunde schon seinem ersten Entstehen ganz gleichzeitige Auseinandergehen desselben in zwei verschiedene Richtungen, deren jede von dem gemeinsamen Princip aus, auf eine ganz analoge Weise, kirchlich und dogmatisch, zu einem gleich selbstständigen Organismus sich ausgebildet hat. Den ersten Anlass zu der in der Folge bestehenden Trennung der Einen protestantischen Kirche in die beiden Schwesterkirchen, die lutherische und die reformirte, gab, wie bekannt ist, die Abendmahlslehre, aber schon einer nur nicht ganz oberflächlichen Betrachtung muss sich die Ueberzeugung aufdrängen, dass die exegetisch gleich nahe liegende Möglichkeit, die Abendmahlslehre entweder im lutherischen oder zwinglischen Sinne zu nehmen, eine so bedeutende geschicht-

[1]) Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt von D. Alex. Schweizer. Erster Band. Zürich 1844. Zweiter Band, erste Abth. 1845. zweite 1847.

liche Erscheinung unmöglich hätte zur Folge haben können, wenn hier nicht eine tiefer liegende Differenz vorauszusetzen wäre, welche auf diesem einzelnen Puncte nur zu ihrer bestimmten äussern Erscheinung kam. Sieht man sich nun schon von diesem Puncte aus veranlasst, weiter zurückzugehen, um dem Grunde der vor Augen liegenden Differenz nachzuforschen, so müssen vor allem die übrigen, namentlich die die Person Christi und die Prädestination betreffenden Unterscheidungslehren unsere Anfmerksamkeit auf sich ziehen. Allein je weiter wir so die Differenz der beiden Lehrbegriffe sich erstrecken sehen, und je bedeutender sie auf verschiedenen Puncten hervortritt, um so schwieriger scheint es nur zu werden, in allen diesen Differenzen zusammen die Einheit eines durchgreifenden, den specifischen Character des Systems bestimmenden Princips nachzuweisen. Wenn auch die Differenz über die Lehre von der Person Christi als Gegensatz zu der lutherischen Ubiquitätslehre mit der Differenz über die Abendmahlslehre in näherem Zusammenhang steht, so fragt sich doch erst noch, ob die letztere Differenz aus der ersteren, oder diese aus jener hervorgegangen, und auf welchem Grunde nach der einen oder der andern Annahme die beiden Unterscheidungslehren beruhen. Noch weniger aber scheint die Differenz über die Lehre von der Prädestination, welche zwar nicht dieselbe geschichtliche Bedeutung erhalten hat, wie die Abendmahlslehre, aber in das dogmatische System selbst nur um so tiefer eingreift, mit jenen andern controversen Lehren unter einen und denselben Gesichtspunct gebracht werden zu können. Und doch ist es, so lange diess nicht geschehen ist, auch nicht möglich, auf einem methodisch begründeten Wege in das Innere des Systems tiefer einzudringen und dem Puncte näher zu kommen, von welchem aus es sich in seinem ganzen organischen Zusammenhang gestaltet hat. Man kann sich mit Recht darüber wundern, dass zur Lösung dieser Aufgabe bis in die neueste Zeit noch so wenig befriedigendes geschehen ist. Allein von welcher Seite aus hätte diess geschehen sollen? Die ältere, in ihren kirchlichen Gegensätzen befangene Zeit konnte sich ohnediess nicht so weit darüber erheben, als zu einer in die Sache selbst tiefer eingehenden Auffassung der beiden Lehrbegriffe in ihrem Verhältniss zu einander nöthig war. Je mehr sich in der Folge die Dogmatik in ihrer wissenschaftlichen Entwicklung sowohl auf der supranaturalistischen als

der rationalistischen Seite von der bindenden Auctorität der kirchlichen Symbole losmachte, desto gleichgültiger wurde man gegen das kirchliche Dogma überhaupt. Mit dem wieder erwachenden kirchlichen Bewusstsein verband sich alsbald das Interesse der Union. Indem man sich zur kirchlichen Lehre zurückwandte, wollte man diess gleichsam nur mit dem Vorbehalt thun, dass das eigentliche Wesen des Protestantismus nur in das den beiden Lehrbegriffen Gemeinsame zu setzen sei. Um selbst auf der Grundlage des kirchlichen Bekenntnisses auf einem so viel möglich freien Boden zu stehen, sollten die frühern controversen Puncte für das Bewusstsein der Gegenwart verschwundene Differenzen sein, welche innerhalb der ganzen Weite ihres sich selbst neutralisirenden Gegensatzes die gleiche Berechtigung zu dem Einen wie zu dem Andern geben. Es versteht sich von selbst, dass das vorherrschende Unions-Interesse die Lösung der Aufgabe, von welcher hier die Rede ist, die kirchlichen Lehrbegriffe in ihrem organischen Zusammenhang tiefer aufzufassen, nicht sehr förderlich sein konnte. Selbst Schleiermacher, dessen Glaubenslehre in diesem Sinne abgefasst wurde, mit Rücksicht auf die Vereinigung der beiden evangelischen Kirchen-Gemeinschaften, und unter derselben Voraussetzung, von welcher man bei der Vollziehung der Union ausging, dass es einer dogmatischen Ausgleichung zwischen beiden Theilen gar nicht bedürfe, drang in das Characteristische des Unterschieds der beiden Lehrbegriffe nicht tiefer ein. So grosse Bedeutung es hatte, dass er in einer für das System im ganzen so wichtigen Lehre, wie die Lehre von der Erwählung ist, den entschiedenen Vorzug der dogmatischen Consequenz dem reformirten Lehrbegriff zuerkannte, so that er doch nichts, diesen schärferen Blick in den Zusammenhang des Ganzen weiter zu verfolgen, und stellte vielmehr die allgemeine Behauptung auf, dass die Trennung beider protestantischen Confessionen nicht hinreichend begründet gewesen sei, indem die Verschiedenheit keineswegs auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurückgehe. Das in sich verfehlte Unternehmen, da uniren zu wollen, wo das wahre Bewusstsein der Einheit nicht aus dem oberflächlichen Ignoriren der, wenn auch nicht äusserlich, doch innerlich immer noch vorhandenen Gegensätze, sondern nur aus dem vollen Eingehen in die ganze Tiefe derselben entstehen kann, rief sehr natürlich ein dem Zwecke

der Union entgegengesetztes Interesse hervor. Allein das schroffe Lutherthum, das nun in der zwar kleinen, aber nur um so compacteren Zahl seiner Anhänger sich in sich selbst erfasste, und mit der vollen Energie seines Selbstbewusstseins sowohl der reformirten als der unirten Kirche entgegentrat, konnte ebenso wenig als der einseitige und beschränkte Eifer für die kirchliche Orthodoxie, der in der lutherischen Kirche immer weiter um sich griff, und der Freiheit des Denkens und Forschens immer offener den Krieg erklärte, der Behandlung einer wissenschaftlichen Frage irgend einen Nutzen bringen. Sieht man irgendwo, wie die starre Anhänglichkeit an den Buchstaben die geistige Auffassung des ideellen Inhalts unmöglich macht, so ist es hier. Wo hätte denn in der neuesten Zeit einer der für kirchliche Orthodoxie und die Auctorität der Symbole am meisten eifernden Theologen die Lösung der Aufgabe, um welche es sich hier handelt, auch nur einen Schritt weiter geführt? Ueberdiess war es ja immer nur die eine der beiden Confessionen, von deren Standpunct die ganze Frage über das Verhältniss der beiden Lehrbegriffe zur Sprache gebracht wurde. Solange nicht auch von Seiten der Reformirten und im Interesse des reformirten Lehrbegriffs der Versuch gemacht wurde, den confessionellen Gegensatz in seinem Princip aufzufassen, und auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck zu bringen, musste der Behandlung der hier vorliegenden Aufgabe immer noch eine gewisse Einseitigkeit anhängen. Es gehört daher unter die bemerkenswertheren Erscheinungen der neuesten theologischen Literatur, dass nunmehr auch vom Standpunct der reformirten Kirche aus die für das dogmatische Bewusstsein der Gegenwart so wichtige Frage zum Gegenstand einer tiefer eingehenden wissenschaftlichen Untersuchung gemacht wurde. Nachdem zuerst Schneckenburger in seiner in diesen Jahrbüchern erschienenen Abhandlung über die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung [1]) durch eine musterhafte Probe einer Bearbeitung der vergleichenden Dogmatik gezeigt hat, wie der auf einem einzelnen Puncte klar und bestimmt ausgesprochene confessionelle Gegensatz in das Ganze des Systems eingreift, und, so bald man nur scharf genug zu sehen weiss, durch eine Reihe

[1]) Theol. Jahrb. 1844. S. 213. f. 476. f. 701. f.

dogmatischer Bestimmungen in strenger Consequenz auf eine Weise sich hindurchzieht, welche uns überall auf eine für das Ganze maassgebende Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins zurückweist, hat kürzlich A. Schweizer in seiner mit reichhaltigen Belegen aus den Quellen versehenen Darstellung der Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche ein Werk zu Tage gefördert, das schon als eine neue Production der schon seit hundert Jahren ruhenden reformirten Dogmatik alle Aufmerksamkeit verdient, und daher auch hier für den Zweck der Beantwortung der aufgestellten Frage in nähere Erwägung zu ziehen ist.

Das dogmatische Lehrsystem des kirchlichen Lehrbegriffs der reformirten Confession als organisches consequentes Ganzes wieder zu vergegenwärtigen, verständlich für unsere Zeit, bezeichnet Schweizer als die Aufgabe, deren Lösung er anstrebte (Vorr. S. VIII). Er nennt diess ein weit schwierigeres Werk, als die Bearbeitung der lutherischen Dogmatik, welche aus Melanchthon, Chemniz, Gerhard, Hutter, und etwa noch Calvin, Baier und Hollaz, vollständig genug entnommen werden könne. Anders verhalte es sich mit der reformirten Dogmatik. Schon Zwingli und Calvin gelten für verschiedene Typen; Hyperius gebe einen weit andern Lehrbau, und umgebe die schroffern Spizen des Determinismus so vielfach, dass er in Dortrecht schwerlich ganz gerecht erfunden worden wäre. Peter Martyr Vermilius, auch eine dogmatische Hauptauctorität, nähere sich hin und wieder Lehrformen, welche im Socinianismus durchgearbeitet worden seien. Vollends im siebzehnten Jahrhundert trete frühe schon im arminianischen Schisma eine Verschiedenheit des Lehrbegriffs zu Tage, welche vorher schon unbewusst verbreitet gewesen sei, so dass beide Parteien sich auf die Vorgänger berufen. Gleichzeitig werde die Dogmatik formulirter, scholastischer. Um die Mitte des Jahrhunderts dringe Coccejus auf praktische Einfachheit mittelst der biblischen Föderalmethode, welcher viele Theologen folgen, andere mit nur noch geschärftem Scholasticismus antworten, bis allmälig eine eklektische Verbindung beider Formen sich Bahn breche, ähnlich wie in der lutherischen Kirche nach langem Kampf der Pietismus und die scholastische Orthodoxie mit einander verbunden worden seien. Ungefähr gleichzeitig sei die Reibung der kartesianischen und antikartesianischen Theologen. Neben all diesen Kämpfen versuchen wieder Andere einen eigenthümlichen

Lehrbau, wie Hulsius und bedeutender Leydecker in seiner ökonomischen Trinitätsmethode. Ernste Lehrzerwürfnisse erneuern sich noch einmal zwischen den hypothetischen Universalisten, welche an ausgezeichnete Lehrer in Saumur, und absoluten Particularisten, welche an die Genfer und Schweizer überhaupt sich anlehnen u. s. w. Ungeachtet dieser scheinbar ungünstigen Verhältnisse glaubt Schweizer die Frage, ob eine Gesammtdarstellung des reformirten Lehrbegriffs möglich sei, sich doch bejahen zu dürfen, und die Ausführung des Werkes zeigt, dass es mit einer Architektonik und Methode angelegt ist, welche nicht nur die zerstückelten Stellen klar und übersichtlich ordnete, sondern auch den verschiedenen Fractionen, welche den orthodoxen Lehrbegriff irgendwie dargestellt haben, ihren Stoff hinzugeben gestattete. Der Hauptzweck des Werkes ist jedoch keineswegs nur ein geschichtlicher. Ausdrücklich unterscheidet Schweizer seine Darstellung des reformirten Lehrbegriffs als eine systematische von einer Geschichte der reformirten Dogmatik. Wie Schneckenburger am Schlusse seiner Abhandlung die Erwartung ausspricht, dass für den besonnenen wissenschaftlich historischen und theologischen Sinn, wenn er der dogmatischen Arbeit unserer Ahnen der kirchlich productiven Zeit mehr Aufmerksamkeit widme, als es bis jetzt von denen geschehen sei, welche mit verhältnissmässig geringem Aufwand sogar den Ruhm der Wiederherstellung und Reproduction der alten Rechtglaubigkeit gewonnen haben, dorther auch für die Lösung der Fragen des Tages manches zu lernen sein möchte und wäre es zuletzt nur die Einsicht, dass die heutigen Gegensätze unter anderer Gestalt schon früher sich geltend gemacht haben, so giebt auch Schweizer seinem Werke eine sehr nahe Beziehung auf das dogmatische Interesse der Gegenwart. Für das Bewusstsein der Gegenwart will er das reformirte Lehrsystem auf eine für unsere Zeit verständliche Weise vergegenwärtigen. Diess setzt nun aber voraus, dass die reformirte Dogmatik, obgleich sie nun schon seit hundert Jahren nicht mehr bearbeitet worden ist, dennoch einen bestimmten im Bewusstsein der Gegenwart gegebenen Anknüpfungspunkt für unsere Zeit hat. Einen solchen findet Schweizer, um es mit Einem Worte zu sagen, in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, welche er sogar geradezu der reformirten Kirche vindicirt. Schleiermacher habe die reformirte Dogmatik wieder aufgenommen und gefördert

(Bd. I. S. 91); mit reformirtem Geiste habe seine Glaubenslehre, nachdem die reformirte Dogmatik als solche während des Kampfes des Rationalismus und Supranaturalismus verstummt sei, wie wenn sie, der Vernunft von jeher grössere Rechte einräumend, ihn nicht erst durchzuführen gehabt hätte, über diesen Gegensatz hinausgeholfen (Bd. I. S. 134), und fast Alles, was Schleiermacher fördernd gethan habe, hänge mit dem Geiste der reformirten Kirche innig zusammen, so dass ihm Anderes, wie die Christologie, vielleicht nur darum misslungen sei, weil er es mehr den engsten neuern frommen Erscheinungen in der lutherischen Kirche als dem reformirten Geiste abgewonnen habe, nicht anders seine Zurückstellung des A. T. Wer die Bedeutung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre für die neuere wissenschaftliche Entwicklung der protestantischen Dogmatik kennt, weiss, was hiemit gesagt ist. Ist der grosse Fortschritt, welchen die Dogmatik durch Schleiermacher gethan hat, als die reife Frucht der zwar schon seit hundert Jahren verstummten, aber wie es scheint, in dieser Periode ihres Schweigens nur um so kräftiger in der Stille fortwirkenden reformirten Dogmatik anzusehen, fällt der lutherischen Kirche von der Schleiermacher'schen Glaubenslehre nur das zu, was sich an ihr als verfehlt und unhaltbar erweist, so kann freilich kein Zweifel darüber sein, von welcher grossen Bedeutung es ist, das dogmatische Lehrsystem der reformirten Kirche dem dogmatischen Bewusstsein der Gegenwart zu vergegenwärtigen, aber ebenso klar liegt auch vor Augen, welcher Fehdehandschuh hiemit der lutherischen Kirche hingeworfen ist. Der reformirte Theologe macht auch daraus gar keinen Hehl, er gesteht offen, dass eine ungünstige Beleuchtung des vom Standpunkt des reformirten aus betrachteten lutherischen Lehrsystems gar nicht habe vermieden werden können. Das Lob, aus den gemeinsam protestantischen Principien das folgerichtige Lehrsystem verbreitet zu haben, gebühre den reformirten Theologen, und die protestantische Kirche dürfte darum schwerlich aus ihren Wirren den Ausgang finden, bevor sie dieses Lehrsystem wieder erkennen und zu würdigen wisse (Vorr. S. XVIII). Wir wollen hier nicht mit ihm darüber rechten, und werden den für die reformirte Kirche in Anspruch genommenen Vorzug ihr gern zugestehen, wenn er sich wirklich als begründet erweisen sollte. Hier aber kann er uns zunächst nur dazu dienen, uns die verschiedenen Gesichtspuncte

zu bezeichnen, aus welchen die vorliegende Frage zu betrachten ist. Es fragt sich nämlich 1. wie ist überhaupt das Princip des reformirten Lehrbegriffs zu bestimmen; 2. wie verhält es sich zum Princip der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, und 3. ist der Vorzug der Consequenz so entschieden auf der Seite des reformirten Systems, dass der lutherische schlechthin gegen dasselbe zurückstehen muss?

## 1. Das Princip des reformirten Lehrbegriffs.

Die den besondern Dogmen des reformirten Lehrbegriffs angehörende gemeinsame Grundrichtung bestimmt Schweizer, nachdem er mehrere oberflächliche Auffassungen, wie namentlich, dass der Grund für die Besonderheit des reformirten Typus in der republikanischen Verfassung der schweizerischen Cantone zu suchen sei, dass der reformirte Typus mehr vom Verstand, der lutherische mehr vom Gemüth ausgehe, dass der Unterschied in der verschiedenen Bildungsweise der den Impuls gebenden Männer ruhe, dass die reformirte Reformation aus humanistischer Bildung und Aufklärung, die lutherische aus innerm frommem Lebenskampf hervorgegangen sei u. s. w. beseitigt hat, als vorherrschende Protestation gegen alles Paganische; durch alle besondern Dogmen der reformirten Confession ziehe sich die gemeinsame Grundrichtung, alles Heil, aller Heilsentscheid, alle Heilswirksamkeit schlechthin allein Gott zuzuschreiben als der unbedingt alles bestimmenden Macht, nirgends hingegen das Heil von kreatürlichen Entschlüssen, Handlungen oder Dingen und Ceremonien abhängig, oder Gott in seinen Rathschlüssen dadurch bedingt oder auch nur mitbestimmt zu denken. Mit dieser überwiegend wider den Paganismus gerichteten Protestation, in welcher man sowohl in den jüdischen als urchristlichen Büchern überall gleichmässig unterstützt worden sei, hänge die stärkere Hervorhebung der heil. Schrift zusammen. Ebenso hänge mit beiden zusammen die engere Beziehung, in welche die alttestamentliche und neutestamentliche Religion, Gesetz und Evangelium, gebracht worden seien. Alle diese drei charakteristischen Merkmale der reformirten Kirche aber, namentlich das so starke Hervorheben des formalen Schriftprincips können selbst wieder nur abgeleitet werden aus einer materialen Grundrichtung, die sich mehr oder weniger bestimmt in Form eines Grundsatzes gebracht,

als ein die Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche bestimmendes Materialprincip müsse anschauen lassen. Dieses Materialprincip oder tiefste Grunddogma sei das im biblischen Christenthum gegebene Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott, als religiöser Determinismus durchgeführt im Interesse unverkümmerter Ehre Gottes (S. 10—40).

Fassen wir die hier hervorgehobenen Hauptmomente näher in's Auge, so ist vorerst nicht klar einzusehen, warum der reformirte Lehrbegriff ganz besonders eine Protestation gegen den Paganismus sein solle. Unläugbar ist die Scheu vor jeder Vergötterung der Creatur oder jeder heidnischen Verdunklung des Gottesbewusstseins ein wesentlicher Zug des Protestantismus, aber sollte diess ein specifischer Vorzug des reformirten Typus vor dem lutherischen sein? Jede Vergötterung der Creatur ist heidnisch, aber nicht alles, was der Creatur in ihrer Beziehung zu Gott im lutherischen Lehrbegriff eine andere Stellung giebt als im reformirten, kann als eine Vergötterung der Creatur betrachtet werden. Das Heidnische als solches ist hier nicht der bezeichnende Begriff, und das Eigenthümliche der reformirten Lehre tritt nicht klar hervor, wenn Schweizer ihre Abweichungen von der lutherischen in Betreff der Person Christi, der Prädestination, der Sakramente unter den Gesichtspunkt einer vorherrschenden Protestation gegen allen Paganismus stellen will. Sagt man, während die lutherische Kirche durch die Lehre von einer reellen Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche der *gloria Dei* etwas zu vergeben scheine, indem der offenbar kreatürliche menschliche Jesus auch seiner menschlichen Natur nach allgegenwärtig, anbetungswürdig u. s. w. geworden wäre, wolle die reformirte Kirche durch die Lehre, dass keine gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen stattfinde, die Ehre Gottes besser wahren und alles Creatürliche auch an Christus vom Göttlichen wohl unterschieden wissen, so kann man die Sache ebenso gut umkehren und sagen, weil die lutherische Kirche dem Creatürlichen als solchem, dem Menschlichen in der Person Christi auf keine Weise irgend einen eigenen unmittelbaren Antheil an dem Werke der Erlösung zuschreiben will, lässt sie das Menschliche in Christus von dem Göttlichen so durchdrungen werden und zur unmittelbaren Einheit mit ihm zusammengehen, dass es im Grunde gar nichts mehr für sich ist, sondern

nur ein verschwindendes Moment des Göttlichen. Nicht also um der *gloria Dei* durch Mittheilung des Göttlichen an das Menschliche etwas zu entziehen, sondern vielmehr das Menschliche ganz in die *gloria Dei* aufgehen zu lassen, nicht um Christus auch als Menschen anzubeten, sondern nur um die Gottheit auch in seiner Menschheit zu verherrlichen, lehrt die lutherische Kirche ihre *communicatio idiomatum,* und es ist demnach mit jenem für die reformirte Lehre aufgestellten Gesichtspunkt, selbst wenn man ihn gelten lassen wollte, wenigstens nichts Specifisches hervorgehoben, da sich ja auch die lutherische Lehre aus demselben Gesichtspunkt betrachten lässt. Was die Lehre von der Prädestination betrifft, so findet zwar die reformirte Kirche die *gloria Dei* nur dadurch vollkommen gewahrt, dass die Entscheidung in höchster Instanz keineswegs beim Menschen steht, Gott keineswegs vom Thun seiner Creaturen abhängig nur voraussehend über Jeden vorherbestimme, was aus ihm werden solle, wie lässt sich aber denken, dass das leitende Motiv bei der Prädestinationslehre die Besorgniss gewesen sei, durch die Lehre von der sittlichen Freiheit des Menschen in heidnische Creaturvergötterung zu verfallen? Mag man auch noch so geneigt sein, in dem Fürsichsein des Creatürlichen eine Vergötterung der Creatur zu sehen, so bietet doch die Idee der sittlichen Freiheit so viele weit näher liegende Momente dar, dass jenes Motiv als ein gar zu fern liegendes erscheint. Wäre der Gegensatz des Christlichen gegen das Heidnische der leitende Gedanke gewesen, so hätte gewiss die von den Gegnern so oft in Erinnerung gebrachte Analogie der Lehre von einer absoluten Prädestination mit dem heidnischen Fatalismus die Urheber der reformirten Lehre weit eher bestimmen müssen, sich auf die Seite der Freiheitstheorie zu stellen, als auf die entgegengesetzte. Es wird daher der richtige Gesichtspunkt nur verrückt, wenn man voraussetzt, das Eigenthümliche der reformirten Lehre sei hauptsächlich aus der Tendenz hervorgegangen, gegen alles Paganische so stark als möglich zu protestiren. Auch für die Lehre von den Sakramenten passt diese Ansicht nicht. Wird die niedrige Stellung, welche den Sakramenten im reformirten Lehrbegriff gegeben wird, daraus erklärt, dass auch die Sakramente als Handlungen der Creaturen und als gebrauchte kreatürliche Substanzen keinerlei Entscheidung letzter Instanz behalten, an sich also die Gnade nicht mittheilen noch Gott binden sollen,

so wird auch hier dem Begriff des Creatürlichen eine Bedeutung gegeben, durch welche die ganze Ansicht etwas Schiefes erhält. Welche Vorstellung man auch von den Sakramenten haben mag, für blosse Handlungen der Creaturen und blos kreatürliche Substanzen können sie doch, wenn sie überhaupt noch als Sakramente gelten sollen, in keinem Falle gehalten werden. Nicht diess also, dass das Creatürliche in ihnen in seinem Fürsichsein sich geltend zu machen scheint, kann der Anstoss gewesen sein, welchen die reformirte Ansicht an dem lutherischen Sakramentsbegriff nahm, sondern vielmehr nur, dass sie als äusserliche, sinnliche Dinge das Göttliche, das mit ihnen zusammengehört und sie erst zu Sakramenten macht, auf eine zu äusserliche sinnliche Weise vermitteln, und es ins Sinnliche und Materielle herabziehen, womit, was sie in creatürlicher Beziehung sind, zunächst nichts zu thun hat. Nur wenn, wie diess bei dem katholischen Transsubstantiationsbegriff der Fall ist, die natürlichen creatürlichen Substanzen unmittelbar an die Stelle der göttlichen treten, und ungeachtet sie ihrer äussern Erscheinung nach bleiben, was sie sind, mit ihnen schlechthin identisch sein sollen, kann diess als eine dem Creatürlichen erwiesene göttliche Verehrung angesehen werden, eine Idololatrie in diesem Sinne haben aber die Reformirten den Lutheranern nie schuldgegeben, sondern ihr Widerspruch gegen die lutherische Abendmahlslehre betraf nicht die Ueberschätzung der sinnlichen Elemente als blos creatürlicher Substanzen, sondern nur die im Begriffe des Sakraments nicht begründete Materialisirung des Göttlichen. Auch in dieser Beziehung kann daher der Ausgangspunkt und innere Zusammenhang der den reformirten Lehrbegriff von dem lutherischen unterscheidenden Lehren nicht wohl in der Protestation wider alles Paganische gefunden werden. Schweizer sucht zwar diese Ansicht auch historisch zu rechtfertigen, es kann ihm jedoch auch diess nicht gelingen. Er erinnert an den speciellen Anlass, welchen die beiden Reformatoren zu ihrem reformatorischen Wirken gehabt haben. Zwingli am Wallfahrtsorte der Mutter Gottes in den Einsiedlen als Prediger angestellt, habe, wie jetzt noch jeder Protestant, von jenem Cultus, wie vom Geiste heidnischer Creaturvergötterung sich angeweht fühlen müssen und dort sei es auch gewesen, wo er zum erstenmale mit einer Predigt gegen diesen „Götzendienst und Aberglauben“ einen eigentlichen, grosses Aufsehen erregenden reformatorischen Act unter-

nommen habe. Abscheu vor Creaturvergötterung und heidnischem Aberglauben habe ihn endlich zum Entschluss gebracht, diese habe er überall zuerst bekämpft und so das Losungswort gegeben, das der reformirten Kirche geblieben: hinweg mit dem Götzendienst! Auch judaisirende Missbräuche seien im Zusammenhang mit dem so erkannten Grundverderben erschienen und unter den Begriff ethnisirender Ausartung mit eingetreten. Luther hingegen, als Augustiner-Mönch in ascetischen Werken den Frieden suchend, sei in innern Kämpfen um seinen Frieden so gereift, dass ihm die Verderbnisse der Kirche gerade als diese judaisirende Werkheiligkeit erschienen, diese als die tiefste Quelle aller übrigen Verderbnisse, namentlich auch des Ablasses, ihm entgegentrat; so sei das Gerechtwerden nicht durch solche Werke, sondern durch den Glauben für immer der innerste Mittelpunkt seines Wesens und Strebens geblieben, der Wahlspruch für seine Kirche: hinweg mit der Werkheiligkeit! so dass auch die ethnisirenden Ausartungen diesen Reformatoren unter den Gesichtspunkt des judaisirenden Verderbens getreten seien (S. 38 f.). Ist es an sich schon kaum denkbar, wie äussere Umstände so zufälliger Art, wie die genannten sind, einen so bestimmenden und entscheidenden Einfluss auf dié Verschiedenheit der Grundrichtung der Reformatoren gehabt haben sollen, so kann diese Erklärung auch aus dem Grunde nicht genügen, weil ja die beiden Begriffe, welche hier in ihrer Beziehung zur Reformation einander gegenübergestellt werden, nicht einmal einen bestimmten Gegensatz zu einander bilden. Wie Wallfahrten, als heidnischer Götzendienst, auch ein Dienst der Werkheiligkeit sind, so ist eben diese Werkheiligkeit, wie sie besonders im Ablasswesen sich äusserte, auch wieder ein heidnischer Götzendienst. Luther selbst hat ja den Ablass auch als eine Abgötterei betrachtet, wie schon der Titel seiner Schrift vom Jahr 1521 „wider den Abgott in Halle“ beweist. Unmöglich kann daher da, wo es für die Sache selbst so indifferent ist, ob sie mit dem einen oder dem andern der beiden sich so nahe berührenden Begriffe bezeichnet wird, der Grund einer so principiellen Verschiedenheit gefunden werden.

Muss man schon hier, bei dem bisher erörterten Moment des Unterschieds der beiden confessionellen Lehrbegriffe eine schärfere Auffassung und Begriffsbestimmung vermissen, so ist diess noch mehr der Fall bei dem zweiten der angegebenen Momente. Als eine wei-

tere besondere Eigenthümlichkeit des reformirten Lehrbegriffs betrachtet Schweizer die stärkere Hervorhebung der heil. Schrift. Die stärkere, gleichmässigere Auctorität, welche von den Reformirten der heil. Schrift zugeschrieben worden sei, der besondere Nachdruck, der auf das sogenannte formale Princip gelegt worden sei, hänge zusammen mit der vorherrschend antipaganischen Richtung. Die Protestation gegen Missbräuche, die überwiegend als Rückfall in heidnische Creaturvergötterung aufgefasst worden seien, haben gleich von vorn herein das Hauptbollwerk für diesen Kampf in der heil. Schrift finden müssen, während die lutherische Protestation, weil sie dieselben Missbräuche überwiegend als Rückfall in jüdische Werkheiligkeit betrachtete, das Hauptbollwerk in der Rechfertigung allein durch Glauben gefunden habe, erst abgeleitet und bedingter dann auch in der h. Schrift, sofern sie und so weit sie das Princip des Glaubens bezeuge, wie Luther selbst wenigstens diese Stellung ursprünglich eingenommen habe (S. 35). Was hiemit gesagt werden soll, ist, da alle nähern Nachweisungen fehlen, schwer einzusehen und man kann sich nur wundern, wie zur Charakteristik des reformirten Lehrbegriffs in seinem Unterschied von dem lutherischen so schlechthin gesagt werden kann: „zur Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche gehöre die unbedingte, von vorn herein und unabhängig von irgend einem einzelnen Dogma aufgestellte, alleinige Auctorität der h. Schrift“ (S. 31). Kann denn diess mit demselben Rechte nicht auch von der lutherischen Kirche gesagt werden? Wir erhalten dadurch noch keine klare Vorstellung des Unterschieds, welcher in dieser Hinsicht zwischen den beiden Confessionen stattfinden soll. Was dabei eigentlich gemeint ist, wird erst dadurch klarer, dass an das bekannte Urtheil Luthers über einzelne Bücher der h. Schrift erinnert wird. Ausgehend vom materiellen Princip, dass der Glaube allein rechtfertige, habe er die verschiedenen Bücher der Schrift ungleich geschätzt, je nachdem sie dieses sein Grunddogma mehr oder weniger oder gar nicht zu treiben schienen. Die Reformirten dagegen sehen in der ganzen Schrift eine mehr gleichmässige überall gleiche Auctorität. Abgesehen davon, dass hier einem individuellen Urtheil Luthers eine geschichtlich ganz unbegründete Wichtigkeit gegeben wird, indem dasselbe auf die Gestaltung des lutherischen Lehrbegriffs nicht den geringsten Einfluss gehabt hat, läge demnach das eigentliche Moment,

um das es sich hier handelt, nur darin, dass die Lutheraner in ihrem rechtfertigenden Glauben dem formalen Schriftprincip noch ein sogenanntes materiales Princip zur Seite stellen. Aber findet denn, wenn einmal zwischen einem formalen und materialen Princip unterschieden werden soll, nicht dasselbe auch bei den Reformirten statt? Auch sie haben ja in ihrer Lehre von der absoluten Wirksamkeit der göttlichen Gnade ein gleiches materiales Princip, von welchem aus sie über den Werth einzelner Bücher der h. Schrift ein ganz analoges Urtheil hätten fällen können, wie Luther von seinem Grunddogma aus. Auf die Stellung zum Schriftprincip selbst aber hatte diess keinen Einfluss, da das materiale Princip in dem einen oder andern Sinne die unbedingte Auctorität der Schrift immer zu seiner Voraussetzung hat. Mag daher auch vielleicht die Behandlung der Schrift, die Art und Weise, wie ihre Auctorität geltend gemacht und die Beweise aus ihr geführt wurden, bei den beiden Confessionen eine verschiedene gewesen sein, so war diess doch in jedem Falle etwas blos Untergeordnetes und Secundäres, was hier, wo blos von dem principiellen Unterschied der beiden Lehrtypen die Rede ist, nicht in Betracht kommen kann.

Da somit auch das zweite der in Frage stehenden Momente den befriedigenden Aufschluss über den Gegenstand unserer Untersuchung nicht giebt, so muss derselbe um so mehr von dem dritten erwartet werden, das Schweizer das Materialprincip des reformirten Begriffs nennt. Es ist das Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott, als religiöser Determinismus durchgeführt im Interesse unverkümmerter Ehre Gottes. Es ist sogleich klar, dass dieser Moment eine ganz andere Bedeutung hat, als die beiden andern, nur bedarf es auch hierüber erst einer weitern Verständigung. Schon ältere Theologen, sowohl reformirte als lutherische, haben den Unterschied der beiden Confessionen kurz und einfach so bestimmt: die Einen gehen von Gott, die andern von sich selbst aus. *Inter nos et adversarios, qui de libri arbitrii αὐταρχίᾳ errant, hoc est discrimen, quod nos a Deo inchoëmus, illi a se ipsis,* sagt der reformirte Theologe Leydecker, was auf lutherischer Seite Buddeus so ausdrückte: die Reformirten seien, statt vom Leben auszugehen und nachzusehen in was Ordnung Gott regiere, zuerst für die ewigen Rathschlüsse Gottes besorgt, um diesem gemäss alles

geschehen zu lassen. Die Richtigkeit dieser Bestimmung kann nicht in Zweifel gezogen werden und es besteht demnach der Unterschied darin, dass das eine der beiden Systeme auf den objectiven, das andere auf den subjectiven Standpunct sich stellt, oder was im Allgemeinen dasselbe ist, das eine einen wesentlich theologischen, das andere einen mehr anthropologischen Character hat. Verhält es sich aber so, warum bestimmt Schweizer das eigentliche Princip des Systems als ein Princip der Abhängigkeit? Abhängigkeit ist ein subjectiver Zustand, eine Bestimmtheit des endlichen Subjects in seiner Beziehung zum Absoluten. Wird nun das Princip eines Systems durch den Begriff der Abhängigkeit bestimmt, so stellt man sich ebendamit auf den subjectiven Standpunct und bestimmt die ganze Richtung des Systems als eine vom Subject ausgehende. Da die Abhängigkeit zwar allerdings etwas Anderes, worin sie begründet ist, zu ihrer objectiven Voraussetzung hat, ein objectives Princip der Abhängigkeit, als Abhängigkeit aber etwas Subjectives ist, das nur im Bewusstsein des Subjects seine subjective Spitze hat, so kann das als Abhängigkeit bezeichnete Princip nur in das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit gesetzt werden. Hiemit stehen wir nun aber, im Widerspruch mit dem zuvor Gesagten ganz auf dem Boden der Subjectivität, und haben da, wo der principielle Unterschied der beiden Systeme mit aller Schärfe aufgefasst werden sollte, nur eine Bestimmung, welche auch vom lutherischen System ausgesagt werden kann. Beide Systeme, sagt Schweizer selbst (Vorr. S. IX.) haben das Grundgefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, und wenn nun auch der Unterschied weiter so bestimmt wird, das lutherische System hege dieses Gefühl nur soweit, als es die Rechtfertigung durch Glauben stütze, die Reformirten aber verarbeiten es selbst zum Grunddogma, nach welchem alle andern Lehrbestimmungen sich richten, auch die Rechtfertigungslehre selbst nicht ausgenommen, so bleibt es doch dabei, dass die schlechthinige Abhängigkeit von Gott und ihm allein das geschärfteste religiöse Gefühl und Bewusstsein selbst ist, und darum als alles durchdringende Seele überall ist und wirkt in der ganzen Dogmatik, welcher dadurch der deterministische Typus aufgedrückt wird (S. 43). Hieraus ergiebt sich deutlich genug, dass man, wie das System selbst vom rein objektiven Standpunkt ausgeht, so auch in der Bestimmung seines

Princips nur auf denselben Standpunkt sich stellen kann, und es kann daher statt der Abhängigkeit, die nur etwas Subjektives ist, nur das, was sie zur objektiven Voraussetzung hat, die Absolutheit Gottes als das wesentliche Princip des Systems aufgefasst werden. Dadurch erhalten wir erst einen bestimmten principiellen Unterschied der beiden Systeme, und es geht demnach das Eine von der objektiven Idee Gottes als des Einen alles auf absolute Weise bestimmenden Princips aus, während das andere seine Stellung nicht in der Idee Gottes, sondern im Bewusstsein des Subjekts nimmt, und das zu seinem Princip macht, was sich im Selbstbewusstsein des Subjekts als die unmittelbarste Richtung des Menschen auf Gott ausspricht. Nimmt das eine System seine Richtung von oben nach unten, so ist dagegen die des andern die umgekehrte von unten nach oben, wie sich diess auch in dem Unterschied der beiden dogmatischen Methoden der synthetischen und der analytischen, von welcher die erstere dem reformirten System ebenso eigenthümlich angehört, wie die letztere dem lutherischen, sehr augenscheinlich an den Tag legt.

Ist dadurch Princip und Charakter des reformirten Systems im Allgemeinen festgestellt, so ist nun dieses Allgemeine an den einzelnen Unterscheidungslehren näher nachzuweisen. Auch Schweizer betrachtet, nachdem er sein sogenanntes Materialprincip aufgestellt hat, als seine weitere Aufgabe: dass das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit alles Creatürlichen von Gott das eigentliche Materialprincip der reformirten Confession sei, sei zu erweisen zunächst aus den ihr eigenthümlichen Lehren (S. 45). Die Ausführung ist jedoch nicht ganz so, wie man sie wünschen möchte. Der durch den Begriff der Abhängigkeit verrückte Gesichtspunkt musste auch hier nachtheilig einwirken, aber Schweizer hat sich ja nicht einmal näher darauf eingelassen, das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit als das Princip des Systems an den einzelnen Unterscheidungslehren desselben nachzuweisen, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil er das hieher Gehörende schon bei dem ersten seiner drei Momente, unter der, wie gezeigt worden ist, nicht sehr adäquaten Kategorie der Protestation wider alles Paganische anticipirt hatte. Statt der Ausführung der eigentlichen Aufgabe werden nun blos Urtheile von lutherischen und reformirten Polemikern über die Grundbesonderheiten der beiden Confessionen angeführt. Auch was in demselben Abschnitte des Schweizer'-

schen Werkes weiter folgt, die Nachweisung des Materialprincips der reformirten Kirche aus den innern Streitigkeiten in derselben im Vergleich mit den ganz andern Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, die weitere Begründung der Behauptung, dass die reformirte Orthodoxie der allein consequente Lehrbegriff sei, welcher aus den gemeinsamen protestantischen Ideen vom völligen Unvermögen des Menschen entstehen müsse, so wie die weitere Erörterung der Sätze, dass nach reformirter Lehre Gott, bei wegfallender Freiheit der Creatur, der Urheber auch der Sünde sei, und unter menschlicher Freiheit durchaus nur verstanden werde, was mit der Allwirksamkeit Gottes verträglich sei, worin gleichfalls das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als das tiefste Materialprincip der Confession zu Tage trete (S. 52—78), scheint uns für die eigentliche Frage, um die es sich hier handelt, die Bestimmung des Princips, minder erheblich zu sein, da es schon zu sehr in das Specielle der reformirten Prädestinationslehre eingreift, und daher auch Manches, was hier zur Sprache gebracht wird, nicht unter den richtigen Gesichtspunkt stellt.

Es könnte leicht scheinen, wenn das Princip des reformirten Systems auf die angegebene Weise bestimmt wird, es sei nur von der calvinischen Prädestinationslehre abstrahirt. Wäre diess auch der Fall, so dürfte es zwar aus dem Grunde weniger Bedenken erregen, weil der deterministische Typus keineswegs erst durch Calvin, sondern wie aufs Neue Schweizer mit aller Genauigkeit gezeigt hat, ebensosehr schon durch Zwingli der reformirten Kirche aufgedrückt worden ist. Allein, dass es sich hier nicht blos um das calvinische Prädestinationsdogma handelt und um eine erst aus demselben in das System gekommene Richtung, dass vielmehr in diesem Dogma als dem hiezu geeigneten Orte des Systems nur in seiner concreten Gestalt hervorgetreten ist, was von Anfang an dem ganzen System als allgemeine Ansicht und als das seine Organisation bestimmende Princip zu Grunde lag, diess ist nun im Einzelnen näher nachzuweisen und es kann diess auf keinem sicherern Wege geschehen, als durch eine Entwicklung, welche ganz dem Gange folgt, in welchem die Unterscheidungslehren des reformirten Lehrbegriffs im Gegensatz zum lutherischen in ihrer bestimmten Folge für das dogmatische Bewusstsein sich herausgestellt haben.

In der Abendmahlslehre trat zuerst eine Verschiedenheit der

Lehrweise hervor, welche zwar zunächst nur einzelne dogmatische Bestimmungen und die Erklärung von Schriftstellen betraf, aber durch ihre Schärfe und Entschiedenheit schon damals eine tiefer liegende Differenz ankündigte. Das Unterscheidende der reformirten Lehre ist, dass sie den Elementen des Abendmahls, wie überhaupt den Sakramenten, nur eine bildliche, symbolische Bedeutung zuerkennt. Wie hängt nun aber diess mit dem Princip des Systems, der absoluten Idee Gottes, zusammen? Fragt man, was die Reformirten, schon Zwingli selbst und die ersten Genossen seines reformatorischen Wirkens bestimmte, die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl auch in dem Sinne, in welchem sie Luther behauptete, zu läugnen, so war es sicher weder das immer auf's Neue sich wiederholende Wunder, wie es auch bei der lutherischen Lehre vorausgesetzt werden muss, da man ja auch sonst an dem Wunder keinen Anstoss nahm, noch die Ueberzeugung, dass die das Abendmahl betreffenden Stellen der Schrift nicht anders als bildlich erklärt werden können (durch die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der bildlichen Erklärung suchte man nur die schon gewonnene Ansicht zu rechtfertigen), sondern der Grund lag einzig und allein darin, dass ihnen eine solche göttliche Substanz und absolute Causalität, wie sie in der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl als vermittelnd zwischen Gott und den Menschen eintrat, als etwas höchst Ueberflüssiges, Zweckloses, ihrem religiösen Bewusstsein völlig Widerstreitendes erschien. Man denke sich nur, wie der Sakramentsbegriff seine ursprüngliche Bedeutung eines vermittelnden und versinnlichenden Zeichens im Transsubstantiationsdogma im Grunde ganz verloren hatte. Indem Brod und Wein unmittelbar der Leib und das Blut Christi sind, sind sie selbst die absolute Ursache alles dessen, was durch das Sakrament gewirkt werden soll, man hat nicht nöthig, von ihnen erst auf die absolute Causalität Gottes zurückzugehen, die göttliche Substanz ist in ihnen selbst gegenwärtig, als Gegenstand der unmittelbaren Anschauung und des sinnlichen Genusses. Je mehr auf diese Weise die Sakramente das Göttliche, das sie blos vermitteln sollen, unmittelbar in sich selbst haben, desto mehr tritt ihre blos vermittelnde Bedeutung zurück und sie nehmen den Charakter einer selbstständig wirkenden Causalität an. Was vom katholischen Dogma gilt, gilt auch vom lutherischen, da das letztere von dieser Seite betrachtet, nur den in der äussern Erscheinung der Abend-

mahlselemente liegenden Anstoss beseitigt, die Hauptsache ist auch hier, dass Christus unmittelbar und substanziell mit seinem Leib und Blut gegenwärtig ist. Wenn nun, dieser Ansicht gegenüber, die Reformirten die Sakramente für blosse Zeichen und Symbole erklärten, so führten sie dadurch eigentlich nur den Sakramentsbegriff auf seine ursprüngliche schärfere Bestimmung zurück. Die Sakramente sollten keine selbstständig wirkende Ursache sein, sondern eine blos vermittelnde Bestimmung haben. Diese schärfere Fassung des Sakramentsbegriffs drang sich ihnen aber blos deswegen auf, weil sie von der Idee Gottes, als der absoluten Causalität, in ihrem religiösen Bewusstsein durchdrungen, einer secundären Ursache, die nur eine vermittelnde Stellung hatte, nicht die Bedeutung eines auf absolute Weise wirkenden Princips geben konnten. Alles, was die Sakramente Göttliches in sich haben, ist nichts ihnen selbst Immanentes, sie sind nur das Medium, durch das es hindurchgeht, weil die in ihnen wirkende Kraft nur die absolute Kraft Gottes selbst sein kann. Diess ist der schon in den Schriften Zwingli's uns überall begegnende Begriff des Sakraments. Dass alle Zwischenursachen, auch unser *liberum arbitrium*, eigentlich keine Ursachen sind, sondern *instrumenta et organa Dei*, die nur er in Bewegung setzt, ist der schon in seinem *Commentarius de vera et falsa religione* ausgeführte Grundgedanke, aus welchem auch sein Sakramentsbegriff hervorging. Daher die Klagen, dass *rebus externis, puta sacramentis et symbolis, tribuitur, quod dare, nisi divina virtus, nihil potest.* In keinem andern Puncte stimmt Calvin sosehr mit Zwingli überein, wie in der Bestimmung des Sakramentsbegriffs, und selbst was die Calvin'sche Abendmahlslehre von der Zwingli'schen Unterscheidendes hat, ist nur eine Bestätigung derselben Grundansicht. Wenn Calvin von einem substanziellen Genusse des Leibes und Blutes Christi spricht, so scheint er sich zwar dadurch dem lutherischen Begriff zu nähern, um dem Zwingli'schen, als einem zu dürftigen und leeren, einen reelleren und concreteren Inhalt zu geben, aber die Grundanschauung bleibt auch so dieselbe. Denn nicht in die äussern Elemente setzt Calvin das Substanzielle seines Abendmahlsgenusses, wie wenn Christus vom Himmel auf die Erde herabkommen müsste, sondern nur wir sollen zu ihm erhoben werden, indem die geheimnissvoll wirkende Kraft des heiligen Geistes uns mit der himmlischen Substanz

seines Leibes und Blutes, seinem lebendig machenden Fleische, mystisch einigt. Das Wesentliche der Calvin'schen Lehre von den Sakramenten ist daher, dass die ganze Richtung des religiösen Bewusstseins in ihnen, über alles blos äusserlich Vermittelnde hinweg, auf die absolute Ursache zurückgeht, und ebendeswegen die Sakramente in demselben Verhältniss blosse Instrumente und Vehikel des durch sie an uns gelangenden Uebersinnlichen sind, in welchem die in ihnen wirkende Kraft nur die absolute Causalität Gottes ist [1]). Es ist schon hieraus zu sehen, wie diesen Lehrbestimmungen auch eine bestimmte, auf allgemeinen Kategorieen beruhende Weltansicht zu Grunde liegt. Da es zum Wesen des Sakraments gehört, dass es Sinnliches und Uebersinnliches, Endliches und Unendliches, in sich vereinigt, so hängt jede Theorie, die über die Lehre von den Sakramenten aufgestellt wird, von der Frage ab, wie man sich überhaupt das Verhältniss des Endlichen und Unendlichen denkt. Je mehr man sich nun der Idee des Absoluten in ihrer ganzen Bedeutung bewusst ist, je mehr das Bewusstsein von ihrem absoluten Inhalt erfüllt und durchdrungen ist, desto mehr muss auch in der Lehre von den Sakramenten beides, das Endliche und das Unendliche, auseinandergehalten werden, das sinnliche Element kann das Absolute nicht unmittelbar in sich haben und mit ihm zur Einheit zusammengehen, es gilt auch hier der im reformirten System zunächst an einem andern Orte vorkommende Satz: *finitum non est capax infiniti.* Im Bewusstsein dieses Unterschieds kann sich daher dieses System in der Lehre von den Sakramenten mit keiner Ansicht befreunden, welche da, wo nur Endliches ist, Unendliches haben will, und dem, was seiner ganzen Stellung nach nur vermittelnder Art sein kann, eine absolute Bedeutung geben zu können meint.

Mit der Lehre vom Abendmahl steht im engsten Zusammen-

1) Man vrgl. z. B. Cons. Tigur. Art. 12: *Si quid boni nobis per sacramenta confertur, id non fit propria eorum virtute. — Deus enim solus est, qui spiritu suo agit, et efficaciter quidem per organa, ubi visum est, agit, atque his adminiculis utitur, sed ita ut totum opus ipsi uni acceptum referri debeat, et totus effectus penes ejus spiritum resideat. — Quod sacramentorum ministerio utitur, in eo neque vim illis suam infundit, neque spiritus sui efficaciae quidquam derogat, sed pro ruditatis nostrae captu ea tanquam adminicula sic adhibet, ut tota agendi facultas maneat apud ipsum solum.*

hang die Lehre von der Person Christi, welche nur aus Veranlassung der Abendmahlsstreitigkeiten ein besonderer Differenzpunkt der beiden Parteien geworden ist. Aeusserlich betrachtet ist der Zusammenhang nur dieser: da die Lutheraner ihre Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi auf die Ubiquitätslehre gründeten, so mussten die Reformirten, um jene Lehre zu bestreiten, auch diese und mit ihr die Lehre von der *communicatio idiomatum*, die sie zu ihrer Voraussetzung hat, verwerfen. Der Zusammenhang ist aber auch hier ein innerer, in der Sache selbst liegender. Wie beide Unterscheidungslehren auf ganz analoge Weise aus Elementen construirt werden, deren Verhältniss nur durch die Kategorieen des Endlichen und Unendlichen bestimmt werden kann, so stellt uns der zuvor angeführte Satz: *finitum non est capax infiniti*, auch für die Lehre von der Person Christi, für welche er von den Reformirten zunächst geltend gemacht worden ist, den Gesichtspunkt fest, aus welchem sie hier zu betrachten ist. Die ganze Tendenz des Systems geht dahin, im Bewusstsein des absoluten Unterschieds, der das Endliche vom Unendlichen trennt, in der Person Christi das Göttliche und Menschliche so weit auseinander zu halten, als nur immer möglich ist, ohne dass die beiden Elemente, welche in seiner Person zur Einheit zusammen gehen sollen, völlig auseinander fallen. Der leitende Gesichtspunkt ist daher nicht, wie bei dem lutherischen System, um nur den Gottmenschen mit der vollen Realität seiner göttlichen Natur in der Form eines menschlichen Daseins zu haben, das Menschliche an das Göttliche hinzugeben und in demselben mehr oder minder doketisch verschwinden zu lassen, sondern vielmehr das Göttliche nur soweit zum Menschlichen sich bestimmen zu lassen, als das Menschliche nach den unabänderlichen Bedingungen seiner endlichen Natur das Göttliche in sich aufnehmen kann. Was man gewöhnlich die nestorianische Auffassungsweise des Verhältnisses der beiden Naturen in Christus zu nennen pflegt, ist auch der Grundtypus der reformirten Lehre, nur muss man sie, um sie richtig zu verstehen, auf die allgemeine Ansicht zurückführen, welche ihr in Hinsicht des Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen zu Grunde liegt, dass sie, je lebhafter sie sich der Idee Gottes, als der Einen absoluten Causalität, bewusst ist, in demselben Verhältniss das Endliche um so niedriger stellen muss. Während das lutherische Sy-

stem, um nur das Band des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi so eng als möglich zu knüpfen, die *incarnatio* sogar schon zur Voraussetzung der *conceptio* macht, so dass das Empfangenwerden in dem Schosse der Maria, in einem bestimmten Moment, schon Folge des Willensentschlusses des gleichsam präexistirenden Gottmenschen ist, der als solcher seinem Begriff nach der absolut Vollendete und Selige ist, und diesen ganzen Entwicklungslauf nicht nöthig gehabt hätte, eine intelligible That desselben in seinem intelligibeln Seyn, durch welche erst der ganze zeitliche Verlauf seines irdischen Lebens bestimmt wird, kommt es dagegen in dem reformirten System im Grunde zu keiner wirklichen Menschwerdung des Logos. Nicht das göttliche Wesen schlechthin, sondern eine Bestimmtheit, die es sich als der Logos giebt, ist incarnirt, auch der Logos nicht als göttliche Wesenheit, sondern als dieser *modus existendi*, und selbst dieser ist nicht ohne eine Entäusserung der unendlichen Majestät Mensch geworden. Wie so die Menschwerdung des Logos nur als ein Akt der Selbstentäusserung und Selbstbeschränkung gedacht werden kann, so ist er auch nicht so Mensch geworden, dass er sich auf den Menschen Jesus gleichsam beschränkt und in ihm zusammengenommen hätte. Nach der reformirten Lehre kommt das, was der Logos in seiner Beziehung zur menschlichen Natur ist, eigentlich kaum in Betracht gegen das, was er ausserhalb derselben an sich auf absolute Weise ist. Nur gleichsam inbegriffen in seiner Beziehung zur Welt überhaupt liegt auch sein besonderes Verhältniss zu dem Menschen Jesus, dessen individuelle Persönlichkeit den sich in ihm verbergenden Logos zum Kerne erhielt. Ja, so weit ist diese Ansicht von einer auf einer *communicatio idiomatum* beruhenden Einheit der beiden Naturen entfernt, dass sie die menschliche Natur Christi überhaupt nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst des heiligen Geistes zur persönlichen Einheit mit dem Logos verbunden werden lässt; und indem sie sich so für die Form der Mittheilung des Göttlichen nur an die Analogie von den Gnadengaben überhaupt hält, ist ihr die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus nur vollkommener dasselbe, was in unvollkommnerem Maasse auch zwischen den Gläubigen und dem Logos stattfindet [1]).

1) Vgl. Schnecrenburger a. a. O. 1843. S. 225 f. Schweizer a. a. O. 2. S. 295 f.

In allem diesem stellt sich uns ganz dieselbe Anschauungsweise dar, wie bei der Lehre vom Abendmahl. Wie dort das sinnliche Element bleibt, was es wesentlich ist, so wird auch die Realität des Menschlichen so wenig als möglich verkürzt, aber in dem Einen, wie in dem Andern, wird ebendarum, weil es nur ist, was es wesentlich ist, die ganze Endlichkeit seiner Natur fixirt. Wie in der Lehre vom Abendmahl die äussern Elemente im Unterschied von der in ihnen wirkenden göttlichen Kraft nichts objektiv Göttliches sind, sondern nur eine endliche an sich bedeutungslose Form, so steht in der Lehre von der Person Christi der göttliche Logos, als das absolute Subjekt der Person Christi, so hoch über seiner menschlichen Erscheinung, dass nur die Gewohnheit, sich in den hergebrachten Formeln der kirchlichen Terminologie zu bewegen, den Widerspruch verbirgt, welchen diese Christologie in sich schliesst, wenn sie ungeachtet des schlechthin negativen Verhältnisses, in das sie das Endliche zum Absoluten setzt, gleichwohl eine persönliche Einheit des Gottmenschen behauptet. In der einen Beziehung wie in der andern ist das Göttliche im reformirten System weit weniger als im lutherischen an die seine Wirksamkeit vermittelnde endliche Form gebunden, und mit demselben Interesse, mit welchem das reformirte System anerkennt, dass der heilige Geist dieselben geistigen Wirkungen, welche er durch die Vermittlung der Sakramente hervorbringt, auch ohne sie hervorbringen könne, macht es geltend, dass auch schon der Logos ἄσαρκος auf dieselbe Weise für den Zweck der Erlösung thätig gewesen sei, wie der Logos ἔνσαρκος.

Gehen wir nun von den bisher erörterten Unterscheidungslehren auf die dritte noch übrige über, die Prädestinationslehre, so stellt sie sich so sehr von selbst unter denselben Gesichtspunkt, dass in ihr nur in der Form eines einzelnen Dogma's ausgesprochen ist, was wir schon bei jenen Lehren als die bestimmende Grundansicht voraussetzen müssen. Was in der Lehre vom Abendmahl das sinnliche Element und die in ihm wirkende göttliche Kraft ist, in der Lehre von der Person Christi die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche in ihrem Verhältniss zu einander sind, ist in der Lehre von der Prädestination die göttliche Gnade und der menschliche Wille. Es sind diess lauter Gegensätze, welche immer wieder auf den allgemeinen, alles andere in sich begreifenden Gegensatz des

Endlichen und Unendlichen zurückzuführen sind, welcher sich hier nur in seinen verschiedenen, im religiösen Bewusstsein gegebenen Beziehungen darstellt. Es ist daher hier immer wieder dieselbe Aufgabe, welche man vor sich hat, einerseits aus gegebenen Gegensätzen in der bestimmten Form, welche sie im reformirten System erhalten haben, den allgemeinen Gesichtspunkt herauszufinden, von welchem aus das Verhältniss des Endlichen und Unendlichen hier überhaupt aufgefasst ist, andrerseits von dieser allgemeinen Grundform aus jene Gegensätze in ihrer besondern Gestaltung so zu begreifen, dass sich in ihnen die Einheit eines Princips erkennen lässt. Charakteristisch ist, wie sich schon aus dem Bisherigen abnehmen lässt, für das reformirte System, und als ein Beweis der in ihm herrschenden klaren Besonnenheit und Verständigkeit anzusehen, dass es alles vermeidet, wodurch es sich der Gefahr des Doketismus aussetzte, wie diess bei dem lutherischen System wenigstens in der Christologie auf mehr als Einem Punkte der Fall ist. Es will sich keine Illusionen über eine Einheit des Endlichen und Unendlichen machen, die ihm der Natur der Sache nach nur als eine Unmöglichkeit erscheinen kann. Das Endliche soll nichts anders sein, als was es seiner Natur nach sein kann, und statt dass man eine falsche Einheit erstrebt, oder dem Endlichen eine Aktualität einräumt, die es dem Absoluten gegenüber nicht haben kann, soll es sich lieber ganz an ihm zerstossen und in seiner innern Nichtigkeit darstellen. In der Lehre vom Abendmahl bleiben die äussern Elemente, was sie ihrer Natur nach sind, allein hier spricht die reformirte Lehre nur aus, was im Gegensatz gegen die Transcendenz der übrigen Abendmahlstheorien als unumstössliche Wahrheit festgehalten werden muss. Auch in der Lehre von der Person Christi wird nur das Recht der menschlichen Existenz anerkannt, das der menschlichen Natur bleiben muss, wenn sie in der göttlichen nicht verschwinden soll, und das Negative des Endlichen besteht hier nur darin, dass alle Thätigkeit für den Zweck der Erlösung nur dem Logos angehört. Anders jedoch ist es bei der Lehre von der Prädestination, denn hier handelt es sich nicht blos davon, das Endliche innerhalb der natürlichen Grenzen zu belassen, die es nicht überschreiten kann, ohne über sich selbst hinaus in das Ueberschwängliche entrückt zu werden, sondern es wird hier dem Endlichen, wie es in der Form des menschlichen Willens

erscheint, sogar etwas abgesprochen, was ihm nach der sonstigen Ansicht als unveräusserliches Attribut zukommt und auch vom lutherischen System nicht geläugnet werden kann. In dem bekannten Lehrsatz von der Irresistibilität der göttlichen Gnade, welcher das reformirte System vom lutherischen so wesentlich unterscheidet (weswegen es auffallen muss, wie Schweizer in seiner Darstellung der Lehre von der Gnade diesen Satz statt ihn ausdrücklich und mit aller Schärfe hervorzuheben, eher versteckt und ignorirt hat) ist eigentlich der innerste Geist des Systems ausgesprochen. Denn hier zeigt es sich deutlich, wie die ganze Tendenz des Systems dahin gebt, alles, was der Einen absoluten Causalität Gottes gegenüber als eigene selbstständige Macht sich geltend macht, als ein für sich seiendes Princip des Wollens und Wirkens, niederzuschlagen und zu vernichten. Eine Freiheit des Willens, welche in dem Princip der Selbstbestimmung auch die Möglichkeit in sich schliessen würde, dem göttlichen Willen sich zu widersetzen und einen von Gott nicht gewollten Erfolg zu bewirken, wäre der Tod des Systems, während dagegen das lutherische, sosehr es dem reformirten darin beistimmt, dass der menschliche Wille keine positive Kraft zum Guten habe und zu allem, was die Gnade in ihm wirken will, sich schlechthin negativ verhalte, nichts angelegentlicher festhält, als eben diess, dass er wenigstens das Vermögen habe, ja, durch seine Natur dazu getrieben werde, den Wirkungen der göttlichen Gnade zu widerstreben, und den durch sie von Gott beabsichtigten Erfolg in sich zu vereiteln. In jenem einfachen Satze gehen die beiden Systeme in die grösste Weite des Gegensatzes auseinander, und es zeigt sich auf keinem andern Punkte ihres gemeinsamen Inhalts so klar, wie die Idee der Einen, alles schlechthin bestimmenden, absoluten Causalität Gottes das unterscheidende Princip des reformirten Systems ist. Weil also die Eine Causalität Gottes die alles schlechthin wirkende Macht ist, ausser welcher es keine andere von ihr verschiedene Causalität geben kann, und weil sie in ihrer Unendlichkeit von allem Endlichen so weit getrennt ist, dass das Endliche mit dem Unendlichen zu keiner wahren innern Einheit zusammengehen kann, und sich zu allem, was durch die göttliche Causalität bewirkt wird, nur negativ verhält, so können alle jene Unterscheidungslehren im reformirten System nur diese bestimmte in demselben Princip begründete Form annehmen.

Sind wir nun auf diesem Wege zu dem Princip des Systems gelangt, so fragt sich weiter, wie es sich seinem bestimmteren Inhalt nach explicirt. Die absolute Causalität, zu welcher sich in dem bestimmten Unterschied des Endlichen und Unendlichen das Endliche theils blos äusserlich theils schlechthin negativ verhält, ist das Princip des Systems, aber verbindet es nun mit diesem Princip nur den unbestimmten Begriff einer Ursächlichkeit, wie sie als nothwendiger Anknüpfungspunkt für alles, was im subjectiven Bewusstsein als ein Abhängiges sich darstellt, vorausgesetzt werden muss, oder weiss es demselben auch einen bestimmten concreten Inhalt zu geben? Mit andern Worten: da die absolute Causalität nur Gott, als das absolute Princip alles Seins und Lebens, sein kann, was ist der substanzielle Begriff Gottes in dem System der reformirten Kirche? Seine eigentliche Spitze kehrt das System, wie wir schon gesehen haben, in seiner Lehre von der Prädestination heraus, wir dürfen daher nur dieser Lehre nachgehen, um dem wesentlichen Inhalt seines Princips näher zu kommen. Die Prädestination ist, als der Inbegriff der göttlichen Akte, durch welche in der sittlichen Welt alles schlechthin und unabänderlich von Gott bestimmt wird, wesentlich sowohl ein Dekret der Erwählung als ein Dekret der Verwerfung. Dekrete machen also überhaupt das Wesen Gottes aus; Gott ist dem substanziellen Begriff seines Wesens nach ein Wollender und Beschliessender. Alles, was ist und geschieht, beruht auf einem Beschluss oder Rathschluss Gottes, und da nun in Gott Wollen und Thun so wesentlich identisch sind, dass das von ihm Gewollte und Beschlossene, als solches, auch schon alle Realität des Existirenden in sich hat, sofern ja der Wille Gottes die allein wirkende, alles schlechthin realisirende Causalität ist, so ist alles Wirkliche im Grunde nur der an sich bedeutungslose Reflex des schon in den göttlichen Dekreten auf absolute Weise Enthaltenen. Was von den Prädestinirten gilt, gilt auch ganz allgemein. Wie, wer einmal erwählt ist, alles, was er in dem zeitlichen Verlauf seines Lebens werden kann, schon in dem ewigen Beschluss seiner Erwählung sosehr auf absolute Weise ist, dass der ganze Verlauf seiner zeitlichen Existenz, wie er auch sein mag, zu dem ewigen unabänderlichen Beschluss seiner Erwählung nicht das Geringste hinzuthun oder von ihm hinwegthun kann, so ist es auch mit dem ganzen Verhältniss Gottes zur Welt und zu den Menschen

nicht anders. Gott und Welt verhalten sich zu einander, wie Rathschluss und Ausführung. Welche Bedeutung hat aber die Ausführung des Rathschlusses, wenn alles, was erst durch die Ausführung sich verwirklichen soll, in dem Rathschluss auf unabänderliche Weise so feststeht, dass es in ihm ideell schon realisirt ist? Was will es heissen, dass der Mensch *suo vitio cadit*, wenn er *Dei providentia sic ordinante cadit*, wenn er also erst dann fällt, nachdem er an sich schon gefallen ist? Wozu, kann man weiter sagen, eine geschaffene wirkliche Welt, wenn die Welt in der Wirklichkeit nichts anders ist, als sie in der Idee ist? Es soll hiemit nicht gesagt werden, dass die Welt, so betrachtet, nichts für sich ist, dass sie in der Wirklichkeit schlechthin dasselbe ist, was sie in der Idee ist, zwischen der Wirklichkeit und der Idee ist derselbe Unterschied, wie zwischen dem Endlichen und Unendlichen, aber dass sie in diesem ihrem Anderssein, in ihrem Unterschied von der Idee, oder von demjenigen, was sie im Rathschluss Gottes ist, eben nur das Endliche in der ganzen Nichtigkeit und Unselbstständigkeit seines Daseins ist, liegt hier klar vor Augen. Auf dem Gebiet der erlösenden Gnade drückt sich dieser Charakter des Systems hauptsächlich darin aus, dass das ganze Werk der Erlösung auf der Grundanschauung einer *executio decreti aeterni* beruht. Ist der ganze geschichtliche Verlauf des Werkes der Erlösung nach allen seinen objektiven und subjektiven Beziehungen nur die Ausführung eines ewigen Dekrets, so hängt alles an dem Dekret, und wenn das Dekret ein so schlechthin unbedingtes ist, dass in ihm Alles und Jedes mit Einem Male absolut unabänderlich feststeht, so dass nichts in ihm erst auf den so oder anders ausfallenden Erfolg der Ausführung ausgesetzt ist, dieser also keinen das Dekret bedingenden und irgendwie zurückwirkenden Einfluss auf dasselbe haben kann, so ist diess ein wesentlich anderer Standpunkt, als bei der Ansicht, welche die Realität des göttlichen Dekrets erst von einer ausserhalb desselben in Erfüllung gehenden Bedingung abhängig macht, wie diess im lutherischen System ist, wenn dasselbe es ganz in die Freiheit des menschlichen Willens setzt, ob er der von Gott ihm dargebotenen Gnade widersteht oder nicht widersteht. Auf diesem letztern Standpunkt entscheidet sich erst ausserhalb des göttlichen Bewusstseins, welche Realität die von Gott gefassten Beschlüsse haben, ihre Verwirklichung ist an eine von dem Willen Gottes ganz unabhängige

Bedingung geknüpft, auf deren Erfüllung einzuwirken selbst ausserhalb der Macht Gottes liegt, alles ist auf den voraus ungewissen, zufällig so oder anders sich wendenden Erfolg eines geschichtlichen Verlaufs ausgesetzt, der, wenn auch von Gott vorausgesehen, doch in keinem Falle von ihm vorausbestimmt ist. Auf jenem andern Standpunkt dagegen kann es gar nichts geben, was erst in einem sich erst entwickelnden und durch ein Zusammenwirken verschiedener Momente zu seinem Resultate kommenden geschichtlichen Process sich entscheiden müsste, es ist voraus schon alles entschieden, in dem Einen absoluten Dekret ist schon das ganze Resultat der Ausführung mitgesetzt, und in der *executio decreti aeterni* stellt sich nur für die äussere Erscheinung heraus, was an sich ein mit Einem Male abgelaufener, oder eigentlich ein an sich nicht einmal eines äussern Verlaufs bedürfender Process ist. Die die Grundrichtung der beiden Systeme bestimmende Verschiedenheit der religiösen Weltansicht kann sich auf keinem andern Punkte klarer vor Augen stellen. Nach der einen Ansicht ist die ganze Weltgeschichte und die in ihr, als ihr substanzieller Inhalt, sich entwickelnde Geschichte des Werkes der Erlösung ein in dem Bewusstsein Gottes von Ewigkeit beschlossenes Ganzes, nach der andern realisirt sich erst die göttliche Idee in dem Verlauf der Weltgeschichte, ihre geschichtliche Entwicklung hat ihre immanente Wahrheit in sich selbst, sie ist für das Bewusstsein Gottes selbst ein eigenes selbstständiges Moment [1]). Am unmittelbarsten tritt diese wesentliche Verschiedenheit der reformirten und lutherischen Weltansicht in allem demjenigen hervor, was in dem Werke der Erlösung von der Freiheit des sich selbst bestimmenden menschlichen Willens abhängt, aber auch alle jene Momente des Werkes der Erlösung, welche die eigene That des Erlösers sind, sein ganzes Mittlerwerk, erhält eine wesentlich andere Bedeutung, je nach-

1) Man vgl. was Schweizer 1. S. 25 in Beziehung auf die Satisfactionslehre sagt: »Nichts Historisches in der Zeit Geleistetes übt Bestimmung auf Gott, alles Historische ist nur Manifestation der ohnehin schon so und so beschaffenen Gesinnung, Pläne und Beschlüsse Gottes. Es ist nicht ganz ohne Grund den Reformirten vorgeworfen worden, ihre *decreta absoluta* würden am Ende das Verdienst Christi zwar nicht aufheben, aber als ein blos secundäres Heilsmittel darstellen.«

dem man in ihm nur die *executio decreti aeterni* sieht, oder die nothwendige Bedingung, ohne deren Erfüllung der von Gott gefasste Beschluss sich nicht realisiren kann. Schweizer bemerkt (a. a. O. 2. S. 389): Nach der reformirten Lehre sei Christi Genugthuung nicht *causa meritoria*, sondern *instrumentalis* unsers Heils. Ein Verdienst um uns bleibe dem Mittler allerdings, dass er ausführe, was Gott frei beschlossen habe, somit auch ein Verdienst um die Ausführung, aber nicht um die Hervorrufung des gnädigen Rathschlusses selbst. Die strenge anselmische Satisfaction wolle daher nirgends recht im reformirten System herauskommen. Schweizer erklärt diess daraus, dass diese Theorie eigentlich vom Standpunkt der Rechtsreligion *(foedus operum)* entlehnt sei; so werde sie nirgends bequem sein, wo das Christenthum rein als *foedus gratiae* erkannt sei, eben weil die Reformirten hierauf ein Hauptgewicht legen, umgehen sie eigentlich immer jene Rechtstheorie oder bringen sie doch nicht zu Stande. Es ist diess jedoch nicht der wahre Grund der Sache. Richtiger sagt Schweizer selbst a. a. O. S. 372: „Die wesentliche Leistung Christi wird in traditioneller Weise und Formel so ausgedrückt, es habe göttliche und menschliche Natur in der Einen Person Christi sein müssen, damit er durch seinen vollkommenen Gehorsam, namentlich den leidenden, dem Vater genugthue, stellvertretend für uns, die wir diesen Gehorsam nicht leisten; so habe Christus uns die Begnadigung verdient und erworben; Mensch habe er sein müssen, um menschlichen Gehorsam zu leisten, Gott habe er sein müssen, damit sein Gehorsam einen unendlichen Werth habe, und sein Leiden und Sterben das volle Aequivalent sei für die unendliche Schuld und Strafwürdigkeit der Sünde. Diese traditionelle Lehrform kann aber namentlich im reformirten System, genauer betrachtet, nur mit grossem Vorbehalt aufgestellt werden; denn jedenfalls ist das Werk und Verdienst Christi die Ausführung eines schlechthin freien, ewigen Rathschlusses, so dass die Begnadigung von Gott gewollt und beschlossen ist schon im Weltplan, nicht abhängig von dem in der Zeit geleisteten Verdienst Christi. Frei hat Gott die Ertheilung der begnadigenden Erlösungsreligion beschlossen, hat sie aber so zu ertheilen beschlossen, dass Christus erst sie vollendet offenbaren und für ihre Durchführung leiden und sterben sollte. Als Logos betrachtet ist Christus allerdings schon in der gnadenvollen trinitarischen Gottheit

selbst enthalten, und so kann man sagen, Gottes Gnade über die Sündenwelt hänge damit zusammen, dass der Logos ewig entschlossen ist, sie in der Welt einst zu manifestiren; diess ist die in Gott selbst ewig vorhandene Selbstgenugthuung, d. h. vollkommene Harmonie der Gnade und Gerechtigkeit, oder Rechtfertigung seiner Gnade vor seiner Gerechtigkeit. Das zeitliche Werk und Verdienst des gottmenschlichen Christus aber ist *executio decreti aeterni.*" Ist nun aber das Dekret, dessen Ausführung die von Christus geleistete Genugthuung ist, ein schlechthin unbedingtes, so kann es auch durch die Genugthuung auf keine Weise bedingt sein, und es ist daher nur konsequent, wenn sich die reformirte Lehre mit einer Theorie, wie die anselmische Satisfaktionstheorie ist, nicht befreunden konnte, da diese Theorie die Begnadigung von einer Bedingung abhängig macht, deren Nothwendigkeit das eigentliche Moment derselben ist; nicht unbedingt, sondern nur unter der Bedingung einer erst ausserhalb des göttlichen Bewusstseins sich realisirenden Leistung konnte der göttliche Rathschluss der Begnadigung erfolgen.

Die absolute Causalität, in welche wir zunächst das Princip des reformirten Lehrbegriffs setzen mussten, bestimmt sich, wie sich aus dem Bisherigen ergiebt, ihrem näheren Inhalt nach zum absoluten, in seinen ewigen Beschlüssen sich schlechthin durch sich selbst bestimmenden Willen. Aber was ist, müssen wir weiter fragen, der Gegenstand dieses unbedingten, alle Realität auf absolute Weise in sich setzenden Willens? Das absolute Dekret der Vorherbestimmung ist sowohl ein Dekret der Erwählung, als ein Dekret der Verwerfung. Erwählt werden die Guten, verworfen die Bösen. Da aber sowohl die Erwählung als die Verwerfung eine unbedingte ist, und demnach der Grund der einen wie der andern nicht darin liegt, dass es Gute und Böse giebt, vielmehr dass die Einen gut, die Andern böse sind, selbst nur eine Folge der Erwählung und Verwerfung ist, so ist das eigentliche Objekt des durch seine Dekrete sich selbst bestimmenden Willens das Gute und Böse überhaupt, noch ganz abgesehen davon, dass es Individuen giebt, die in die eine oder die andere Kategorie gehören. Indem nun aber der Wille auf dieses doppelte Objekt geht, spaltet er sich in sich selbst, und wird sowohl zum erwählenden, als zum verwerfenden Willen, oder in Beziehung auf die Individuen, welche der Gegenstand des das Gute erwählenden und das Böse verwerfen-

den Willens sind, einerseits zur Gnade, andererseits zur Gerechtigkeit, sofern für die endliche Natur des Menschen die Seligkeit als Correlat des Guten ebenso unverdient ist, als die Unseligkeit, das Correlat des Bösen, verdient. In der Erwählung und Verwerfung fasst daher der göttliche Wille in Gemässheit des doppelten Urtheils, das über die aus dem Gesichtspunkt des Guten und Bösen betrachtete endliche Natur des Menschen im Bewusstsein Gottes gefällt wird, ein doppeltes Dekret, das, wie es selbst ein absolutes ist, sowohl die Gnade als die Gerechtigkeit, als eine gleich wesentliche und absolute Eigenschaft Gottes, zu seiner Voraussetzung hat. Hier zeigt sich nun aber, wie in die Unbedingtheit des göttlichen Willens, als des höchsten Princips, doch wieder etwas Bedingendes hineinkommt. Gott ist der absolute, sich schlechthin durch sich selbst bestimmende Wille, und das Objekt dieses Willens und der ewigen Dekrete, zu welchen er sich selbst bestimmt, kann nur das Gute und Böse sein. Gutes und Böses aber, und was nothwendig damit zusammengehört, Seligkeit und Unseligkeit, giebt es nur, weil es auch ein Endliches giebt, an welchem sich alle diese Gegensätze herausstellen können. So sehr es daher auch zum absoluten Wesen Gottes gehören mag, dass er sowohl der gnädige, als der gerechte ist, er kann beides nur unter der Voraussetzung sein, dass es auch endliche Wesen giebt, an welchen er sowohl seine Gnade, als seine Gerechtigkeit offenbaren kann. Dadurch kommen wir erst auf den eigentlichen Begriff des Systems. Ist Gott der absolute unbedingte Wille, so muss er sich als solcher auch bethätigen, bethätigen kann sich aber der unbedingte Wille nur am Bedingten und Endlichen, und da nun das Endliche Objekt des an ihm sich bethätigenden Willens nicht sein kann, ohne dass es unter den Gegensatz des Guten und Bösen, der Seligkeit und der Unseligkeit, oder in Beziehung auf Gott der Gnade und der Gerechtigkeit gestellt wird, sind eben diese beiden, Gnade und Gerechtigkeit, als gleich absolute Eigenschaften des göttlichen Wesens die Momente eines Processes, in welchem der unbedingte Wille in seiner Unbedingtheit sich dadurch bethätigt, dass in der einen Beziehung wie in der andern das Endliche Gott, dem absoluten, gegenüber, in seiner Abhängigkeit, Nichtigkeit, Endlichkeit, sich darstellt. In der Gnade ist ausgesprochen, dass das Endliche, was es wahrhaft ist, nur durch Gott ist, in der Gerechtigkeit, dass, was es in seinem Fürsichsein ist, eigent-

lich gar nicht sein sollte. Gnade und Gerechtigkeit sind daher die beiden gleich wesentlichen Gesichtspunkte, unter welchen das Endliche in seinem Verhältniss zum Absoluten zur Anschauung kommt, und da Gott in der einen Eigenschaft, wie in der andern, in seiner über alles Endliche übergreifenden Absolutheit sich offenbart, kann das Resultat des ganzen Processes, in welchem das absolute Dekret nach seiner doppelten Seite, als Dekret der Erwählung und Dekret der Verwerfung, sich vollzieht, nur die Ehre Gottes sein. Dass die Ehre und Herrlichkeit Gottes, die *gloria Dei*, der durch das ganze System hindurchgehende Grundgedanke ist, welchem alles sich schlechthin unterordnen muss, der objektive Endzweck, in welchem die ganze Entwicklung des Weltzwecks und des Erlösungsplanes sich abschliesst, ist allgemein anerkannt. Ein System, das nicht vom Menschen, sondern von Gott ausgeht, das sich nicht auf den subjektiven, sondern den objektiven Standpunkt stellt, kann auch allen seinen Bestimmungen nur eine objektive Beziehung auf die absolute Gottes-Idee geben. In der *gloria Dei* ist daher nur das Resultat des Processes ausgesprochen, in welchem der sich selbst bethätigende absolute Wille Gottes, als das Princip des Systems durch die Vermittlung, durch die er, um sich zu bethätigen, hindurchgehen muss, sich zur Einheit wieder mit sich selbst zusammenschliesst. Der Unterschied des lutherischen Systems vom reformirten kann in dieser Beziehung nur darin bestehen, dass es der *gloria Dei* die *salus hominis*, wenn auch nicht um jene durch diese auszuschliessen, doch wenigstens in gleicher Bedeutung gegenüberstellt. Aber auch das reformirte System will ja die *salus hominis* von dem durch das Princip des Systems gesetzten Endzweck nicht ausschliessen. Mit strenger Consequenz und mit entschiedenem Nachdruck lasse die reformirte Kirche, sagt Schweizer (a. a. O. I. S. 137.), alle ihre Dogmen von der leitenden dogmatischen Grundidee bestimmen: *finis objectivus omnium rerum est gloria Dei et ejus gloriae manifestatio, finis subjectivus glorificando Deum salus nostra.* Die Frage ist nur, ob sich darin die gerühmte Consequenz des Systems bewährt? Ist es dem Princip des Systems gemäss, den objektiven Zweck einem andern subjektiven gleichzustellen? Und wenn auch der eine als der objektive, der andere als der subjektive bestimmt wird, so fragt es sich erst wieder, da beide nicht schlechthin coordinirt sein können, welcher von beiden dem

andern subordinirt ist? Der subordinirte Zweck soll nun zwar die *salus hominis* sein, aber mit welchem Recht, muss man weiter fragen, ist hier nur von der *salus* die Rede? Die *salus hominis* kann nur die Wirkung der Gnade sein, aber der Gnade steht ja, als gleich absolute Eigenschaft, die Gerechtigkeit gegenüber, welche, wie jene nur eine beseligende, so nur eine verdammende Wirkung haben kann. Schweizer selbst lässt (a. a. O. S. 137.) auf den Satz: die Welt ist vorhanden, um die *gloria Dei* kund zu geben, Gott zu manifestiren, der das *summum bonum* ist, den weitern folgen: wie die Welt, so ist auch die höhere Offenbarung mit ihrer beseligenden und verdammenden Wirkung Kundgebung Gottes, der theils Güte, theils Gerechtigkeit ist und kund giebt, und die Belege dazu sind namentlich die calvinischen Sätze I. 13, 6.: *Deum omnia propter semet ipsum condidisse, impium quoque ad diem malum;* I. 5, 7.: *in administranda hominum societate ita providentiam suam temperat, ut, quum sit erga omnes innumeris modis benignus ac beneficus, apertis tamen ac quotidianis indiciis, suam piis clementiam, improbis ac sceleratis severitatem declaret;* III. 21, 4.: *non pari conditione creantur homines, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur,* 23, 8.: *lapsus est Adam, quia Deus ita expedire censuerat; cur censuerit, nos latet. Certum tamen est, non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari.* Die *gloria Dei* verherrlicht sich also auf gleiche Weise durch die *vita aeterna* der Einen, wie durch die *damnatio aeterna* der Andern, das Eine absolute Dekret ist sowohl ein Dekret der Erwählung, als ein Dekret der Verwerfung. Mit welchem Rechte kann also gesagt werden, der subjektive Zweck sei die *salus nostra?* Fordert nicht die unabweisliche Consequenz des Systems, wenn einmal dem objektiven Zweck ein subjektiver gegenübergestellt werden soll, den letztern wenigstens so zu bestimmen, es sei *finis subjectivus, glorificando Deum, tam salus quam miseria nostra?* Wird die letztere Bestimmung hinweggelassen, so ist diess schon eine einseitige Auffassungsweise des Systems, von welcher unter einem andern Gesichtspunkt weiter die Rede sein wird.

Nach der bisherigen Ausführung kann nun auch erst bestimmter beurtheilt werden, wie verfehlt es ist, das Charakteristische des Systems in die schon erwähnte antipaganische Tendenz zu setzen, und

wie Schweizer (a. a. O. I. S. 25.) hierüber sich ausdrückt, zu behaupten, Protestation wider alle Kreaturvergötterung sei überall der vorherrschende, alles bestimmende Trieb des reformirten Protestantismus, Gott allein nach absolut unbedingten, rein als Selbstmanifestation aus ihm hervorgehenden *decretis aeternis* entscheide alles, was werde und geschehe im Reiche der Natur, wie im Reiche der Gnade u. s. w. Was in einem solchen Zusammenhang unter heidnischer Kreaturvergötterung zu verstehen ist, kann sich nur auf das Verhältniss des Endlichen zum Absoluten beziehen, aber eben in dieser Beziehung wäre es nur eine oberflächliche Auffassungsweise, wenn man meinte, nur das wolle das reformirte System von sich abwehren, dass die Kreatur nicht auf heidnische Weise überschätzt und mit dem Göttlichen identificirt wird. Nicht um das, was etwa die Kreatur nach heidnischer Anschauungsweise ist, handelt es sich, sondern vielmehr nur um das, was sie metaphysisch betrachtet, an sich ist. Dass das Endliche so wenig für sich selbst etwas ist, dass es vielmehr nur dazu da ist, das nothwendige Objekt zur Manifestation der *gloria Dei* zu sein, die als Gnade und Gerechtigkeit nur den unendlichen Unterschied des Endlichen vom Absoluten zum Bewusstsein bringt, ist zwar der stärkste Gegensatz gegen jede heidnische Kreaturvergötterung, aber es ist noch weit mehr, die Negation nicht blos des Endlichen, als eines Göttlichen, sondern sofern es überhaupt als Endliches für sich selbst etwas sein will.

Noch ist hier eine Eigenthümlichkeit des reformirten Systems hervorzuheben, welche zwar zunächst nur die Methode in der Konstruktion desselben, den Lehrbau, betrifft, aber doch mit dem principiellen Unterschied der beiden Lehrbegriffe in genauem Zusammenhang steht. Besonders charakteristisch für die reformirte Behandlung der Dogmatik ist, wovon Schweizer I. S. 103 f. handelt, die Unterscheidung von verschiedenen Stufen der erlösenden Gnadenreligion, *tres oeconomiae foederis gratiae*, die dem reformirten Typus völlig angehörende sogenannte Föderalmethode, die zwar erst durch Coccejus ihren Namen in der Geschichte der reformirten Theologie erhalten hat, aber der Grundlage nach in ihr althergebracht war, und von Coccejus nur weiter durchgeführt worden ist, nicht ohne Spielereien und Uebertreibungen, die ihr nicht zur Empfehlung gereichen können. In der ihr von Coccejus gegebenen Form besteht sie wesent-

lich darin, dass zweierlei neben einander hergehende Religionsarten, *foedera Dei cum hominibus*, unterschieden werden: 1. das *foedus naturae s. operum*, d. h. das Verhältniss des Menschen zu Gott, noch ohne die Ideen der erlösenden Offenbarung und Gnade, wie man es sich vor allem Sündenfall rein realisirt vorstellt und es geschwächt immer noch vorhanden ist; 2. das *foedus gratiae*, vom Sündenfall an die allein erlösende, wirklich seligmachende Religionsart, sich bewegend durch die dreifache *oeconomia ante legem, sub lege, post legem*, oder *sub evangelio*. Verwandt mit dieser Lehre und gleich charakteristisch für den reformirten Lehrbau ist, wie Schweizer (a. a. O. S. 107 f.) weiter ausführt, die bedeutend hervortretende Unterscheidung einer *theologia naturalis et revelata*, eine gleichfalls altreformirte Unterscheidung, durch welche das philosophisch rationale Erkennen als genügend für die Basis der Religionslehre anerkannt werde, ohne darum die höher stehenden Offenbarungslehren zu gefährden. Beide Eintheilungen, behauptet Schweizer, seien einander so sehr verwandt, dass sie als verschiedene Modifikationen derselben Theilung in ihrem tieferen Grunde auf einander zurückgehen. Im *foedus gratiae* handle es sich um eine Offenbarung dessen, was der Mensch aus sich niemals so finden, und sicher, zuversichtlich erkennen könne, da er sich vielmehr nie eigenmächtig, ohne vollkommene Gesetzes-Erfüllung, Heil versprechen dürfe, nur Gott ihm enthüllen könne, dass dennoch Heil, erlösendes Heil für ihn bestimmt sei. Derselbe Gegensatz sei zwischen der *religio naturalis* und *revelata*. Nur sei weder der eine noch der andere Gegensatz als ein absoluter zu fassen, als ob in der *religio naturalis* schlechthin noch nichts von Offenbarung wäre, in der *revelata* aber schlechthin nichts von der Vernunft her, und ebenso als ob *foedus gratiae* und *foedus gratiae* nur im Gegensatz zu einander stünden. Die Natur verhalte sich zur Gnade sowohl negativ als positiv. Urgire man das negative Verhalten, so sei das Natürliche nur etwas Verlorenes, Ungenügendes, das nur unter nicht gegebenen Voraussetzungen genügend wäre. Das positive Verhalten von Natur und Gnade komme bei der Föderalmethode zu seinem Rechte mittelst der Unterscheidung dreier Oekonomien des *foedus gratiae*. Denn die beiden noch unvollkommenen Oekonomien *ante legem et sub lege* seien ja von der vollkommenen *post legem*, oder der *evangelica*, wesentlich nur dadurch unterschieden, dass dort die das

*foedus gratiae* konstituirende *gratia*, die erlösende Offenbarung noch latitire im blos Natürlichen, und nur gebunden an dieses wirksam sei. Natur und Gnade schliessen also einander nicht blos aus, sondern seien doch auch an und in einander (S. 113). Es erhellt hieraus zwar, dass das reformirte System Natur und Gnade, oder, was dasselbe sein soll, Vernunft und Offenbarung, nicht blos strenger, als das lutherische, unterscheidet, sondern auch beide in ihrem Unterschied als wesentlich zusammengehörend zu begreifen sucht, wie sie sich aber eigentlich zu einander verhalten, wird aus der gegebenen Auseinandersetzung ihres Verhältnisses noch nicht klar. Sollen Natur und Gnade, und somit auch Vernunft und Offenbarung an und in einander sein, so würde demnach ihr Gegensatz kein absoluter, sondern ein blos relativer sein, und es müsste das Uebernatürliche der Offenbarung auch wieder als ein Natürliches gedacht werden können. So scheint es gemeint zu sein, wenn Schweizer von einer innerlichen Vermittlung der Vernunft und der Offenbarung spricht, in welcher die reformirte Kirche schon besessen habe, was die lutherische weit später durch den Kampf von Rationalismus und Supranaturalismus habe erringen müssen, der eben darum der reformirten Kirche eigentlich fremd geblieben sei (S. 108). Eben darauf bezieht sich, wenn Schweizer, die wesentliche Identität des Gegensatzes der beiden *foedera* mit dem der *religio naturalis* und *revelata* behauptend, den Schlüssel zu diesem Verständniss bei Coccejus selbst finden will, darin nämlich, dass derselbe, obgleich Offenbarung auch im *foedus naturae et operum* anerkennend, den Unterschied dessen, was der Mensch aus sich selbst und seiner Natur finde, und dessen, was ihm Gott offenbare, als einen unwesentlichen darstelle, weil *lex scripta* und *lex conscientiae* ganz einerlei sei, so dass auch die ausserordentlichsten Offenbarungen über das, was der Mensch zu leisten, zu thun schuldig sei, immer nur anticipirte Belehrung wäre, die man später aus dem Gewissen und der Weltordnung schon selbst hätte erkennen können. Allein diese schon der Natur oder der Vernunft immanente Offenbarung gilt ja, wie Schweizer selbst bemerkt, nur von dem *foedus naturae et operum*, in dem *foedus gratiae* aber handelt es sich um die Erlösungs-Offenbarung, deren Begriff das *foedus gratiae* vom *foedus naturae* so wesentlich unterscheidet, dass der Mensch nichts darauf sich beziehendes aus sich selbst finden

kann. Wie kann man daher von einer innerlichen Vermittlung von Vernunft und Offenbarung, von einem blos relativen Gegensatz beider im Sinne des reformirten Systems reden, und behaupten, die reformirte Dogmatik habe die religiösen Grundideen der Vernunft so angelegentlich anerkannt als *theologia naturalis*, dass die geoffenbarte unmöglich in ein feindliches Verhältniss zu jenen treten konnte, vielmehr als deren Steigerung erschien? Den Begriff der Offenbarung nahmen die reformirten Theologen, wenn sie auch das Recht der Vernunft mehr anerkannten, ebenso streng als die lutherischen. Was hat demnach ihre Dogmatik hier noch Unterscheidendes? Nur diess, dass sie Natur und Gnade, oder Vernunft und Offenbarung, genauer unterscheidend beide auch wieder einander so nahe als möglich zu bringen sucht, aber nicht durch eine innere Vermittlung beider, sondern nur äusserlich und geschichtlich. Beide *foedera* gehen von Anfang an neben einander her, das eine ist so alt als das andere; wenn also auch ein wesentlicher innerer Unterschied zwischen dem *foedus naturae et operum*, und dem *foedus gratiae* stattfindet, so wird er doch zeitlich wieder dadurch ausgeglichen, dass es ein *foedus gratiae* auch schon *ante legem* und *sub lege* gab. Die reformirten Föderalisten haben ja, wie Schweizer bemerkt (S. 110), die Offenbarung so wenig vom *foedus naturae*, oder *operum* ausgeschlossen, dass sie schon den Protoplasten Offenbarung vor dem Sündenfall zuschrieben, und wenn nun auch nicht der Begriff der Offenbarung, sondern der Begriff der Erlösung und Gnade das Unterscheidende der beiden *foedera* ist, so fand ja eben das Letztere schon vom Sündenfall an statt. Hieraus erhellt demnach, in welchem Sinne die Reformirten eine substanzielle Einheit des A. und N. T. behaupten, und den Unterschied als eine blosse Verschiedenheit der Dispensation oder Oekonomie bezeichnen, während dagegen die Lutheraner in ihrem Gegensatz von Gesetz und Evangelium eine wesentliche Verschiedenheit lehren, und das innerlich Unterschiedene auch als ein zeitlich Geschiedenes betrachten. Dass nun aber die Reformirten diesen Unterschied nicht blos zeitlich aufgehoben, sondern auch innerlich vermittelt haben, ist eine zu weit gehende Behauptung, die sich nicht beweisen lässt, wie ja auch Schweizer keine Belege dafür beigebracht hat. Es geschieht nur mit einer gewissen Zweideutigkeit und nicht ohne eine Verwechslung von Begriffen, welche nothwendig

auseinanderzuhalten sind, wenn er sagt (S. 113), die beiden noch unvollkommenen Oekonomieen *ante legem et sub lege* seien ja von der vollkommenen *post legem*, oder der evangelischen, wesentlich nur dadurch verschieden, dass dort die das *foedus gratiae* konstituirende *gratia*, oder die erlösende Offenbarung, noch latitire im blos Natürlichen, und nur gebunden an dieses wirksam sei, so dass also Natur und Gnade an und in einander seien. Offenbar verwechselt hier Schweizer das permanente An- und Nebeneinandersein von Natur und Gnade mit einem immanenten Ineinandersein beider. Die evangelische Oekonomie kann freilich nur durch die *ante legem* und *sub lege* vorbereitet werden, aber kann man desswegen sagen, die Gnade latitire hier noch im blos Natürlichen, so dass sie also im Natürlichen an sich schon enthalten ist, und aus demselben nur als höhere Entwicklungsstufe hervorgeht? Natur und Gnade sind wie von Anfang an, so auch in der Folge, immer von einander geschieden, und wenn auch die Gnade nur an der Natur und unter Voraussetzung der Natur sich entwickeln kann, so entwickelt sie sich doch nur aus sich selbst und innerhalb ihrer eigenen Sphäre. Die Unterscheidung jener drei Oekonomieen hat daher eigentlich mit dem Gegensatz der beiden *foedera* gar nichts zu thun. Wie sehr aber die Schweizer'sche Darstellung ganz darauf hinzielt, diesen wesentlichen Gegensatz mit jenem blos graduellen Unterschied zusammenfliessen zu lassen, erhellt noch deutlicher daraus, dass Schweizer in demselben Zusammenhang weiter sagt: Die reformirte Lehre gehe immer dahin, dass alles Religiöse, zuerst mehr nur aus unserem Zusammensein mit der Naturwelt sich bildend, sodann durchs erwachte sittliche Bewusstsein gehoben, endlich durch unmittelbare Erlebung des Göttlichen im Gemüth (Offenbarung) zur vollen Belebung gebracht, auf allen drei Stufen entweder die Form eines Rechtsvertrags mit Gott annehmen könne, *foedus operum* sei, oder aber die Form des Gnaden- und Vertrauensverhältnisses, *foedus gratiae*, denn wie selbst mit Anerkennung der Offenbarung die Religion immer noch als blosse Gesetzesreligion eines Rechtsvertrags aufgefasst werden könne, zeigen heut zu Tage noch diejenigen, welche das Moralische zur Basis des Religiösen machen (S. 114). Es ist diess eine Stelle des Schweizer'schen Werks, die an mehrfacher Unklarheit leidet. Man sieht vor allem nicht, wozu hier die Erinnerung an eine neuere Form der Religion

dienen soll, welche das Moralische zur Basis des Religiösen mache. Es kann hiemit nur eine Religionslehre, wie die Kant'sche Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, gemeint sein, wie kann aber von einer solchen gesagt werden, dass sie die Offenbarung im Sinne der reformirten Lehre vom *foedus gratiae* anerkenne? Noch weniger aber lässt sich einsehen, wie gesagt werden kann, dass in jenen beiden Formen, die hier als Rechtsvertrag und Gnadenverhältniss unterschieden werden, d. h. in den beiden *foedera*, alles Religiöse durch die genannten drei Stufen hindurchgehe. Haben jene beiden Formen ganz dieselben Stufen der Entwicklung, so müssen sie selbst wesentlich zusammenfallen, und wenn die beiden ersten Stufen, als die des Naturbewusstseins und des sittlichen Bewusstseins, und die dritte als die der Offenbarung bezeichnet werden, so ist klar, dass der specifische Unterschied der beiden *foedera* in den graduellen, einer von Stufe zu Stufe fortgehenden Entwicklung umgesetzt, und auch dadurch die Meinung begründet wird, die Offenbarungsreligion des *foedus gratiae* sei nur ein höheres Moment desselben religiösen Entwicklungsprocesses, welchem auch das *foedus naturae* angehört. Nur in diesem Sinne kann daher Schweizer aus allem diesem das Resultat ziehen: Da nun drei Oekonomien, Entwicklungsstufen, zu unterscheiden für die christliche Dogmatik von Werth ist nur in Bezug auf die Erlösungsreligion: so gewinnen wir einfach die Anschauung, der in Christo vollendeten Religion selbst zwei vorbereitende Stufen vorauszusenden, welche im Unterschied von der vollendeten Religion *religio naturalis* heissen, nach ihrem positiv vorbereitenden Verhältniss aber selbst schon Erlösungsreligion in sich gebunden enthalten, und von dieser Seite betrachtet *foederis gratiae oeconomia ante legem et sub lege* genannt werden (S. 114). Es ist diess, worüber nun wohl kein Zweifel mehr sein kann, nichts anders als eine moderne Umdeutung der alten Lehre von den beiden *foedera*, durch welche der reformirten Theologie eine Ansicht von dem blos relativen Unterschied der Natur und der Gnade, der Vernunft und der Offenbarung, und von einer innern Vermittlung dieser Gegensätze untergelegt wird, an welche die alten reformirten Theologen auch nicht entfernt gedacht haben. Ja es wird durch diese Darstellung gerade das Eigenthümliche der ächt reformirten Lehre von den beiden *foedera* verwischt, indem das *foedus gratiae* erst

die dritte Stufe sein soll, während es doch das Interesse der reformirten Lehre ist, beide *foedera* von Anfang an, wenn auch in verschiedenem Verhältniss neben einander, hergehen zu lassen. Wird dagegen, wie von Schweizer geschieht (S. 114), die *oeconomia foederis gratiae ante legem et sub lege* im Unterschied von der vollendeten Religion geradezu *religio naturalis* genannt, so ist diese *religio naturalis* nichts anders, als das *foedus naturae et operum*, und es wird so das Nebeneinandersein der beiden *foedera*, im Widerspruch mit der reformirten Grundanschauung, zur Aufeinanderfolge zweier verschiedener Perioden der Religionsgeschichte gemacht [1].

1) Die Darstellung Schweizer's muss um so mehr auffallen, da er selbst bemerkt (S. 106): man muss nicht, wie Coccejus schon warnt, das *foedus legale* (das doch eben das *foedus naturae et operum* ist) mit der *oeconomia legalis foederis gratiae* verwechseln, sonst würde die reformirte Dogmatik gänzlich missverstanden. Ueberhaupt bekommt man aus der ganzen Darstellung Schweizer's keine klare Vorstellung von dem Eigenthümlichen der reformirten Lehre in Betreff der beiden *foedera*, und ihres Verhältnisses zu der *theologia naturalis* und *revelata*. Es sollen zweierlei Religionsarten von Anfang an neben einander hergegangen sein, aber warum nimmt Schweizer gar keine Rücksicht darauf, dass nach der allgemeinen Lehre der Föderalisten, des Coccejus selbst *de duplici foedere Dei*, das *foedus naturae* schon durch den Sündenfall aufgehoben wurde, sofern es antiquirt ist, *quoad possibilitatem vivificandi, per peccatum* (Coec. a. a. O. cap. 3. §. 58). Das *foedus naturae*, wie es war und nicht mehr ist, ist daher nur so viel als der Zustand vor und nach dem Sündenfall, wie kann nun aber auf die mit der Lehre von den beiden *foedera* zusammengehörende Unterscheidung einer *theol. natur.* und *revel.* so grosses Gewicht gelegt werden, da das auch von Schweizer behauptete völlige Unvermögen des Menschen zum Guten auch das gleiche intellektuelle Unvermögen als Folge des Sündenfalls voraussezt? Auch Coccejus sagt ja a. a. O. §. 65.: *negata imagine Dei, nihil nisi ignorantia rerum divinarum et fuga cognoscendi Deum, et ratiocinationes, quibus propria sapientia concinnatur, in spiritu hominis possunt reperiri.* Welches Moment hat denn so die Lehre von den *foedera* noch für den Begriff einer natürlichen Religion, und wie kann man auf dem Grunde jener Lehre den Unterschied von Natur und Offenbarung sogar als einen blos relativen betrachten wollen? Es lässt sich diess nur aus dem die ganze Darstellung verwirrenden Streben erklären, die reformirte

Mag nun auch auf einem höheren Standpunkt die reformirte Lehre von den beiden *foedera* in dem Sinne der Ansicht, in welche sie Schweizer hinüberzuleiten sucht, innerlich zu vermitteln sein, hier, wo es sich darum handelt, diese Eigenthümlichkeit des reformirten Systems aus dem Princip desselben zu erklären, können wir uns auch nur an das halten, was die alten reformirten Theologen selbst als das Wesentliche ihrer Lehrweise anerkannt haben. Woher kommt also, ist die Frage, die dem reformirten System eigene Tendenz, das eigentlich Evangelische, das den Lutheranern der Gegensatz des Evangeliums zu dem Gesetz ist, als eine dem *foedus naturae et operum* von Anfang an zur Seite gehende *oeconomia foederis gratiae ante legem et sub lege* aufzufassen? Darauf giebt Schweizer selbst die richtige Antwort (S. 105): Das Reformirte besteht darin, dass, wenn ewig beschlossen war, eine fallende Menschheit zu erlösen, dann die *exsecutio* dieses *decretum*, sobald der Sündenfall eintrat, auch schon beginnen musste; dass also die der Wesenheit nach immer sich gleiche Erlösungsreligion zu wirken und zu erlösen anfing schon *ante legem*, ehe das klar erkannte Gesetz da war, *sub lege*, so dass selbst unter dem Gesetz überall erlösende Gnadenreligion latitirend wirkt und selig macht, endlich *post legem, sub evangelio*, völlig hervorbricht. Der spekulative Determinismus könne nicht erst zu Christi Zeit eine erlösende Religion beginnen lassen, und blosse Schattenbilder, Typen vorausgeschickt haben. Darum sei A. und N. T. den Reformirten eine gleichmässigere Auktorität, als den Lutheranern, jene finden die Substanz des N. T. schon im A. Der Grund der Verschiedenheit liegt somit in der Verschiedenheit des Standpunkts, auf welchem die beiden Confessionen stehen. Nimmt man seinen Standpunkt in der objektiven Idee Gottes, so dass alles, was in der Zeit geschieht, in dem alles voraus bestimmenden Willen und Rathschluss Gottes an sich schon enthalten ist, so hat das Geschichtliche überhaupt keine innere selbstständige Realität, und es kann nichts in ihr so Epoche machen, dass es als etwas wesentlich Neues, zuvor noch nicht Vorhandenes, erst zu seinem Dasein käme, es ist von Anfang an da, und kommt, wenn es zu seiner geschicht-

Lehre von den beiden *foedera* in die Schleiermacher'sche Unterscheidung des allgemeinen, und des durch den Gegensatz bestimmten religiösen Bewusstseins hinüber zu spielen.

lichen Bedeutung gelangt, nur für das Bewusstsein des Menschen zu seiner äussern Erscheinung. Alles Geschichtliche kann der von der absoluten Idee Gottes ausgehenden Betrachtung nur als die Realisirung des stets mit sich identischen göttlichen Rathschlusses erscheinen. Auf dem lutherischen, nicht von Gott, sondern vom Menschen ausgehenden Standpunkt dagegen hält sich das religiöse Bewusstsein vor allem an die geschichtlichen Thatsachen, welche ihm den substanziellen Inhalt seines Glaubens so nahe als möglich bringen, und sobald es ihn in sich aufgenommen hat, scheint ihm alles, was darüber hinausliegt, in einem negativen Verhältniss zu demjenigen zu stehen, was für das subjektive Bewusstsein erst auf einem bestimmten Punkte in seiner absoluten Bedeutung hervorgetreten ist.

## 2. Das Verhältniss der reformirten Glaubenslehre zur Schleiermacher'schen.

Es ist schon bemerkt worden, in welches Verhältniss Schweizer die reformirte Glaubenslehre zur Schleiermacher'schen setzt. Die grossartige Anregung, welche Schleiermacher der neuern Dogmatik gegeben, behauptet er, sei offenbar aus der reformirten Richtung her, die Schleiermacher wieder zu würdigen verstanden habe, als den consequentest-protestantischen Lehrbegriff, an den sich also die weitere Entwicklung am Besten anschliesse. In seiner Dogmatik sei das reformirte Bewusstsein wieder aufgelebt und habe sich den Lehrbegriff, gemäss einer theologisch weiter gebildeten Zeit, gestaltet (1. S. 91). Diese Ansicht von dem Verhältniss der reformirten Glaubenslehre zur Schleiermacher'schen hat auf die Schweizer'sche Darstellung der erstern einen so bedeutenden Einfluss gehabt, dass die Richtigkeit derselben nicht beurtheilt werden kann, ehe man darüber in's Reine gekommen ist, wie es sich mit jener Ansicht verhält. Schweizer giebt zwar selbst zu, dass Schleiermacher in mehreren Punkten abweiche, indem er aber die wirklichen Abweichungen vom reformirten Typus unter die misslungenen Stücke der Schleiermacher'schen Dogmatik rechnet, behauptet er nur um so nachdrücklicher, dass sich bei Schleiermacher der ächt reformirte Lehrbegriff in bedeutenden Punkten festgehalten und fortgebildet finde. Zu den gesunden naturgemässen Fortbildungen des reformirten Lehrbegriffs bei Schleiermacher rechnet Schweizer 1. die innerlichere Verbindung der *theologia na-*

*turalis* und *revelata*; 2. Veredlung des Schriftprincips durch Bewährung der Dogmen an Geist und Wesen der Schriftlehre; 3. Befreiung des Determinismus von der absolut dualistischen Partikularität; 4. die damit verbundene Reinigung der Gottes-Idee durch Aufhebung der Gerechtigkeit in die Liebe; 5. Anwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf eine dynamische Weltansicht; 6. die Erweiterung der Rechtfertigungslehre aus einer blos deklaratorischen zu einer wirksamen. Da alle diese Punkte, als Fortbildungen des reformirten Lehrbegriffs, wie sie Schweizer ausdrücklich bezeichnet, auch wieder Abweichungen von demselben sind, so müssen wir vor allem nach dem Gemeinsamen fragen, worin Schleiermacher mit dem reformirten System sosehr zusammentreffen soll, dass seine Dogmatik als eine dem Boden der reformirten Kirche entwachsene angesehen werden kann. Es fällt sogleich in die Augen, dass diess nichts anders sein kann, als das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Abhängigkeit, schlechthinige Abhängigkeit ist ja das Loosungswort der einen Dogmatik wie der andern, und wenn Schleiermacher selbst schon, in seiner bekannten Abhandlung über die Lehre von der Erwählung, in der Anerkennung, dass die Lehre von einer absoluten Prädestination die consequente Folgerung aus der den beiden protestantischen Systemen gemeinsamen Voraussetzung einer völligen Unfähigkeit des Menschen zum Guten sei, sich auf die Seite des reformirten Systems gestellt hat, so scheint er in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, als dem Princip seiner Glaubenslehre, nur auf demselben Wege weiter fortgegangen zu sein und seine damals nur für eine einzelne Lehre abgegebene Erklärung nunmehr auf das System im Ganzen ausgedehnt zu haben. So fasst Schweizer dieses Verhältniss auf, und es ist ihm diess eine so entschiedene, sich von selbst verstehende Sache, dass er, ohne sich erst darüber näher zu erklären, überall das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zum Ausgangspunkt seiner Reconstruction des reformirten Systems macht. Und doch scheitert seine ganze Ansicht von dem Zusammenhang der Schleiermacher'schen Glaubenslehre mit der reformirten schon an diesem Einen Hauptpunkt. Abhängigkeit ist ja, wie schon früher bemerkt wurde, ein subjektiver Zustand, und im Gefühl oder Bewusstsein der Abhängigkeit stellt sich die Subjektivität der Schleiermacher'schen Glaubenslehre der Objektivität der reformirten so bestimmt entgegen, dass, wenn auch derselbe Deter-

minismus auf der einen wie auf der andern Seite ist, doch wenigstens der Standpunkt für denselben ein völlig verschiedener ist. Schweizer tadelt es an Schleiermacher und rechnet es zu dem Misslungenen, namentlich den reformirten Typus Missbildenden, dass er die anthropologischen Sätze, also die Werke Gottes vor die Gotteslehre selbst, vorausgestellt habe. Ist denn aber nicht auch die Abhängigkeit etwas Anthropologisches, und wenn es dem reformirten Typus zuwider ist, die Werke Gottes der Gotteslehre vorauszustellen, so construirt ja Schweizer selbst im Grunde, wie Schleiermacher, die ganze Lehre von Gott aus den Aussagen des Abhängigkeitsgefühls und der Reflexion desselben auf die Werke Gottes. Frömmigkeit oder Religion ist Gefühl oder Bewusstsein gänzlicher Abhängigkeit (S. 143), soweit sie durch Betrachtung der Naturwelt in uns geweckt wird, erscheint sie als das Innewerden schlechthiniger Abhängigkeit der ganzen Naturwelt von einer absoluten Causalität, welche wir Gottheit nennen (S. 247) und dieses Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit der Welt von Gott, angewandt auf die unserm zeitlichen Bewusstsein nothwendige Unterscheidung der Kategorieen Anfang und Fortgang, geht in die beiden Dogmen auseinander, die Welt sei in ihrem Entstandensein schlechthin von Gott abhängig, d. i. von Gott geschaffen und in ihrem Fortgang und Fortbestehen schlechthin von Gott abhängig, d. h. von Gott erhalten und gelenkt, demgemäss theilen sich die entsprechenden Eigenschaften Gottes (S. 251). In dieser Weise construirt Schweizer die ganze Lehre von den Eigenschaften und dem Wesen Gottes. Man vergl. z. B. noch S. 183: das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit alles Heilslebens von Gott angewandt auf den Unterschied von Ursprung und Fortgang geht in die zwei Lehrstücke über, theils sei das Heil ursprünglich von Gott hervorgerufen, theils sei es fortgehend von ihm entwickelt (*decretum et executio*). Dieses fromme Bewusstsein drückt sich aus in der Prädestination, welche, weil schlechthinige Abhängigkeit ausdrückend, darum eine absolute ist und aus der Erfahrung als eine irgendwie dualistisch-particulare bestimmt wird u. s. w. Dass alles diess ächt Schleiermacherisch ist, leidet keinen Zweifel, ob es aber ebenso auch ächt reformirt ist, ist eine andere Frage. Jede Dogmatik muss freilich auf den Begriff der Religion zurückgehen, und indem sie in der Religion die Idee Gottes im Bewusstsein des Menschen sich reflectiren lässt, in diesem Bewusstsein ihren Aus-

gangspunkt haben, aber ein sehr grosser Unterschied ist es, ob ein dogmatisches System seinen Standpunkt sosehr nur im subjektiven Bewusstsein nimmt, dass ihm alle Bestimmungen über das Wesen Gottes nur eine Abstraktion aus den verschiedenen Beziehungen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sind, wie diess bei Schleiermacher ist, oder ob es die dem religiösen Bewusstsein entnommene Idee Gottes in ihrer Absolutheit so festhält, dass ihm der ganze Inhalt seiner Dogmen nur die Explication der absoluten Idee Gottes ist. Die Anlage dazu und die Tendenz, sich auf diesen rein objektiven Standpunkt zu stellen, ist im reformirten System, und wenn auch derselbe nirgends, auch bei Calvin nicht, in seiner strengen Consequenz durchgeführt worden ist, so ist doch eben diess der charakteristische Unterschied der reformirten und Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Man nehme in dieser Beziehung den von Schweizer an die Spitze seiner Darstellung des reformirten Systems gestellten Satz, dass der absolute Zweck und Grund des Daseins aller Dinge die *gloria Dei* ist. Was lässt sich diesem das Princip des reformirten Systems enthaltenden Satze Entsprechendes aus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aufweisen? Offenbar nichts, sondern nur als Gegensatz kann ihm der am Schlusse der Schleiermacher'schen Glaubenslehre stehende Satz gegenübergestellt werden, dass die göttliche Weisheit der Grund ist, vermöge dessen die Welt als Schauplatz der Erlösung auch die schlechthinige Offenbarung des höchsten Wesens ist, mithin gut. In diesem Satze soll nur ausgesagt werden, wie Schleiermacher selbst ihn erklärt, dass wir nach einer grössern göttlichen Mittheilung nicht umsehen sollen, als die mittelst der Erlösung durch Christum in dem Menschengeschlecht bewirkte. Nur um des Subjekts willen ist also hier von einer göttlichen Weisheit die Rede, damit das Subjekt, wenn der ganze Gegensatz zwischen Sünde und Gnade zu seiner vollen Entwicklung gekommen ist, in dem abstrakten Gedanken der göttlichen Weisheit das Bewusstsein der vollendeten Erlösung und der in ihr gegebenen besten Welt, und ebendamit auch seine unendliche Beruhigung gewinne. Geht man dagegen von der *gloria Dei* aus, so kann diese Idee nicht explicirt werden, ohne dass man sogleich auf Bestimmungen kommt, für welche es an jedem Anknüpfungspunkt im subjektiven Bewusstsein fehlt. Die Idee der *gloria Dei* realisirt sich dadurch, dass es zum Wesen Gottes gehört, sich auf gleich absolute Weise sowohl in seiner

Gerechtigkeit als in seiner Gnade zu offenbaren. Wie kann aber der Mensch, so wie es die Idee der göttlichen Gerechtigkeit verlangt, sich als ein zur absoluten Unseligkeit verdammtes Subjekt wissen, wenn diese Bestimmung als Aussage seines Abhängigkeitsbewusstseins die Bedeutung einer dogmatischen Wahrheit haben soll? Es kommt hier in Betracht, was Schweizer selbst II. S. 254 sagt: „Alles in uns entstehende Heilsleben wird als schlechthin vom Vater, von der Gnade, abhängig aufgefasst; sein Willens-Entschluss uns zu erlösen, d. h. die Erwählung, ist die Quelle aller Verwirklichung des Heils, nicht blos voraussehend, sondern vorherbestimmend. Aber eben weil das fromme Gefühl der Abhängigkeit die religiöse Quelle dieses Dogma ist, so kann unmittelbar nur die Erwählung daraus abgeleitet werden, allerdings mit der Kehrseite eines Gebiets, wo keine Erwählung sich zeigt, also die Gnade gewisse Individuen übergeht. Dass diese nun aber ewig übergangen, d. h. vom Rathschluss verworfen seien, folgt noch nicht; denn weder ist in den Uebergangenen ein entsprechendes schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, das sich auf ihr Gottlossein beziehen würde; denn dies wäre ein vollkommener Widerspruch, es wäre im Zustand der Gottlosigkeit dennoch das fromme Abhängigkeitsgefühl vorhanden, und so könnten sie ihr Verworfensein auf fromme Weise hinnehmen, d. h. mit dem Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit dieses Looses von Gott (fromme Verdammte!), noch ist in den ihrer Erlösung Gewissen ein die andern repräsentirendes derartiges Abhängigkeitsgefühl. Die Kehrseite zur Sphäre der Erwählten ist also nur das Wahrnehmen einer Sphäre, wo Erwählung sich nicht zeigt. Behält man sich nur vor, dass sie sich noch zeigen könne bis zum Tode: so trägt der Erlöste doch keine Garantie in sich, dass bis zum Tode noch nicht Erlöste darum absolut verworfen seien, wohl zwar für Aufnahme in's Gottesreich auf Erden, mehr aber nicht. Erst Speculation über Gott und seine Gerechtigkeit schärft, Schriftstellen nach sich deutend, das für einmal übergangene Gebiet zu einem ewig verworfenen; aber diese Speculationen sind schwerlich richtig.“ Es darf daher nur, wie nachher noch geschehen wird, gezeigt werden, dass diese Speculationen allerdings im Geiste des reformirten Systems ganz richtig sind, und dass die gleichfalls von Schweizer aus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre in das reformirte System herübergenommene endliche Aufhebung der absolu-

ten Verdammniss nur eine willkürliche Umdeutung der ächt reformirten Lehre ist, so ist ebendamit auch dargethan, wie verfehlt und dem Princip des reformirten Systems widerstreitend es ist, dasselbe von der Basis des Schleiermacher'schen Abhängigkeitsgefühls aus zu reconstruiren.

Wenden wir uns von dieser Feststellung der beiderseitigen Standpunkte zu den schon genannten Berührungspunkten zwischen der Schleiermacher'schen und reformirten Lehre, in welchen Schweizer eine naturgemässe Fortbildung der letzteren erkennen will, so lässt sich auch hier leicht nachweisen, wie wenig man berechtigt ist, ein so nahes Verwandtschaftsverhältniss anzunehmen, wie behauptet wird.

Es soll dahin vorerst die innerlichere Verbindung der *theologia naturalis* und *revelata* gehören, so dass auch jene nicht fremdartig nur aus der Philosophie entlehnt werde, sondern einfach aus den allgemeinen Sätzen des religiösen Bewusstseins bestehe, die auch ohne specielle christliche Heilserfahrung gefunden werden können. Die Bemerkung, Lehren, wo der Gegensatz von Natur und Gnade am schwächsten sei, vorauszuschicken *(articuli mixti)*, dann die, wo er am stärksten, also nur speciell christliche Heilserfahrung die Quelle sein könne *(articuli puri)*, nachfolgen zu lassen, sei nichts anders, als die Vervollkommnung der altreformirten Methode. Es ist schon gezeigt worden, wie wenig eine solche innerliche Vermittlung des Natürlichen und Geoffenbarten der reformirten Theologie zugeschrieben und überhaupt ihre Lehre von den beiden *foedera* in einem solchen Sinne genommen werden kann. Gerade das, was der eigenthümliche Vorzug des Schleiermacher'schen Systems ist, die Ausgleichung des Natürlichen und Uebernatürlichen, der rationalistischen und der supranaturalistischen Ansicht in einer höhern, welche das Uebernatürliche selbst wieder als Natürliches zu begreifen weiss, ist auch nicht entfernt einem der ältern reformirten Theologen in den Sinn gekommen und selbst Schweizer hat es nicht gewagt, einen jener Schleiermacher'schen Sätze, durch welche Christus als eine der menschlichen Natur immanente Erscheinung aufgefasst werden soll, in seiner Darstellung der reformirten Theologie auch nur zur Erläuterung beizuziehen. Es ist daher auch die Behauptung eine völlig unbegründete, der Kampf des Rationalismus und Supranaturalismus sei der reformirten Kirche darum eigentlich fremd geblieben, weil sie die innerliche Vermittlung

der Vernunft und Offenbarung, welche die lutherische erst in diesem Kampf habe erringen müssen, zuvor schon besessen habe. Die wahre Ursache, dass es in der reformirten Kirche nicht zu derselben Bewegung kam, ist einfach, dass der ganze Entwicklungsprocess der neuern Philosophie, welcher erst den Kampf des Rationalismus und Supranaturalismus hervorrief und aus welchem sodann als Frucht desselben die Schleiermacher'sche Theologie hervorgieng, nur in Deutschland innerhalb der lutherischen Kirche seinen Verlauf nahm, während man ausserhalb Deutschland in den Ländern des reformirten Bekenntnisses nur wenig Kenntniss davon hatte. Nicht darin also, dass die reformirte Kirche darüber hinaus war, sondern nur darin, dass sie noch gar nicht in der geistigen Disposition dazu war, in einen solchen Kampf einzugehen, lag der Grund, dass sie von jenem Kampfe so wenig berührt wurde. Die schwache Anerkennung des Rechts der Vernunft in ihrer *theologia naturalis* wird man doch dem Moment der Fragen nicht gleichstellen wollen, durch welche sich der deutsche Rationalismus erst hindurcharbeiten musste! Wer könnte daher auch glauben, dass die so durchgebildete philosophische Ansicht, welche der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zu Grunde liegt, und ihr einen so bestimmten, scharf ausgeprägten Charakter giebt, ihre Wurzel nicht sowohl in dem Entwicklungsgang der neuern Philosophie, in welchen Schleiermacher selbst mit aller Kraft seines Geistes eingriff, als vielmehr in einer damals schon veralteten und in Vergessenheit gekommenen Lehrweise der reformirten Kirche habe, zu welcher doch Schleiermacher in keiner andern als sehr zufälligen Beziehung stand?

Wenn ferner Schweizer die Veredlung des Schriftprincips durch Bewährung der Dogmen am Geist und Wesen der Schriftlehre, statt der mechanischen ältern Stellenbenützung, für einen Fortschritt erklärt, den gerade die reformirte Strenge im Schriftprincip schneller habe zur Reife bringen müssen, so ist schon gar nicht zu sehen, in welchem Zusammenhang beides mit einander stehen soll. Hat Schleiermacher das Schriftprincip veredelt, so hat er es dadurch gethan, dass er vom christlichen Bewusstsein ausgehend, in demselben einen Maasstab zur Beurtheilung des dogmatischen Werths der einzelnen von ihm benützten Schriftstellen hatte, mehr auf das Ganze als das Einzelne sah, und überhaupt den christlichen Glaubensinhalt aus seinem innern Zusammenhang, nicht aus den äusserlich der Schrift

entnommenen Daten entwickelte. Welche Beziehung hat aber diess zur reformirten Strenge des Schriftprincips und zur reformirten Exegese, welche theilweise sogar starrer erscheint als die lutherische, da diese in der von ihr besonders geltend gemachten *analogia fidei* eher noch ein freieres Element der Schriftbehandlung hatte?

Unter den weitern Momenten, welche Schweizer als naturgemässe Forthildungen des reformirten Lehrbegriffs hervorhebt, ist das wichtigste das von ihm als Anwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf eine dynamische Weltansicht bezeichnete. Darauf legt Schweizer besonderes Gewicht. Volle Ausgleichung der beiden Systeme, des reformirten und des lutherischen, erwartet er, wie er am Schlusse der Vorrede sagt, nur von rückhaltsloser Einführung der dynamischen Weltansicht an die Stelle der mechanischen, welche entweder die Theologie oder die Anthropologie verkürze. Unter dieser dynamischen Weltansicht versteht Schweizer dieselbe Ansicht von einem immanenten Verhältniss Gottes und der Welt, welche der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zu Grunde liegt, und gewöhnlich schlechthin als pantheistisch bezeichnet wird. Mit welchem Recht wird aber diese Ansicht auch dem reformirten System zugeschrieben? Schweizer stützt sich dabei hauptsächlich auf Zwingli, und es ist wohl auch hieraus zu erklären, dass er in seiner Darstellung dem Zwingli'schen Lehrbegriff ganz besonders seine Aufmerksamkeit geschenkt, und ihn in das volle Recht seiner ihm so oft durch Calvin verkürzten Stelle einzusetzen gesucht hat. Die Hauptstelle, in welcher Schweizer sich hierüber ausspricht, ist folgende (I. S. 137): „Grundlos ist die Behauptung, dass im Zeitalter der Reformation die Repräsentanten derselben nur eine mechanische Weltansicht hatten, Gott nur im Verhältniss der Transcendenz zur Welt aufnahmen, die Immanenz aber nicht kannten. Aeusserlich, transcendent, jenseits und über oder hinter der Erscheinungswelt wurde Gott allerdings gedacht, sofern er von den Einzelnheiten sowohl als der Gesammtheit der Erscheinungswelt nicht umfasst, nicht in ihnen enthalten sein kann; zugleich aber immanent, die Welt mit wirklich substanzieller Gegenwart erfüllend, durchdringend und wie einen Leib beseelend. Namentlich hat Zwingli diese Weltansicht in seiner Schrift *de providentia* so offen vorgetragen, dass eine Vergleichung z. B. mit Spinoza fast in allen Hauptsätzen die schlagendsten Parallelen findet. Diese

Weltansicht ist aber keineswegs Zwingli eigenthümlich, sie ist die nächste Voraussetzung schlechthiniger Abhängigkeit, wie sie von den Führern beider protestantischer Kirchen theils der ethnisirenden Vergötterung kreatürlicher Dinge und Wesen, theils der judaisirenden menschlichen Selbstständigkeit und daraus folgenden Werkheiligkeit der katholischen Kirche entgegengesetzt werden musste, consequent aber nur von der reformirten Kirche ist durchgeführt worden." Diese zum Pantheismus sich hinneigende Weltansicht Zwingli's betrachtet Schweizer als die eigentliche Seele des reformirten Systems. Wenn auch heutzutage, sagt er (I. S. 164), viele Lehrer der reformirten Kirche von Zwingli weit abgehen, so geschehe es nur, weil die bald hundert Jahre nicht bearbeitete reformirte Dogmatik sehr Vielen abhanden gekommen sei, die nur neuere Werke lesend mehr den lutherischen Geist in sich aufgenommen haben, d. h. nicht eben Luthers selbst, aber den orthodox, oder pietistisch, oder rationalistisch gefärbten. Wo hingegen der reformirte, diesen Färbungen weit weniger zugängliche Geist sich erhalten habe und ein bewusster Zusammenhang mit der Urrichtung dieser Confession geblieben, da werde Zwingli's Weltansicht keineswegs etwa nur aus Scheu und Pietät vor dem Reformator unangefochten fortbestehen können, sondern geachtet werden wegen des Bewusstseins, dass diese Weltansicht die ganze Seele unserer Confession weit stärker bestimmt hat, als die der lutherischen. Man vergl. ferner S. 302. 311. II. S 137. Den Hauptbeleg für diese Behauptung, dass die Weltansicht Zwingli's eine wesentlich pantheistische sei, findet Schweizer in der wiederholt von ihm angeführten Stelle aus Zwingli's Abhandlung *de provid.: Deus est fons et origo omnium, quae sunt. Necquicquam esse aut existere potest, nisi in eo et ex eo sit atque existat, quod solum est. — Numen de suo Esse esse istud accepit, quod creaturis suis dedit: ita quaecunque sunt, ipsum sunt, in ipso sunt, per ipsum sunt. Neque ita contrarium sit esse creaturarum ab illo esse numinis, sed quasi ejusdem generis, fontis ac parentis. — Unum ac solum natura infinitum esse dico. — Ergo extra istud solum infinitum hoc esse nullum esse posse dicatur. Nam — ubicunque externum illud esse esset, isthic infinitum non esset. Quum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse. Quantum ad esse et existere attinet, certum est*

*nihil sit, quod non numen sit, id enim est rerum universarum esse* u. s. w. Es leidet keinen Zweifel, dass alles diess ganz pantheistisch lautet. Gott ist das Eine unendliche substanzielle Sein, die absolute Substanz. Wie kann daher alles, was ist, etwas anders sein, als eine Modifikation dieses Seins, ein Accidens der Einen Substanz? Der Determinismus des reformirten Systems hätte demnach seinen natürlichen Grund in der schon von Zwingli dem System gegebenen pantheistischen Richtung. Sollten wir aber wirklich einen vom Spinozismus nicht wesentlich verschiedenen Pantheismus als die eigentliche Seele des reformirten Systems anzusehen haben? Dazu wären doch noch ganz andere Beweise nöthig, als eine Stelle aus einer Abhandlung Zwingli's, in welcher noch überdiess Zwingli selbst bemerkt, die von ihm ausgesprochene Ansicht sei *sententia paulo φιλοσοφικοτέρως pertractata*, womit er demnach selbst gesteht, dass seine Ansicht hier auf einen philosophischen Ausdruck gebracht sei, welchen er nicht gerade für wesentlich halte. Wäre die Grundrichtung des reformirten Systems eine so entschieden pantheistische, so würde sie sich auch bei Calvin nicht verläugnen können, bei Calvin aber ein pantheistisches Element nachzuweisen, möchte, wie diess ja auch Schweizer selbst nicht gethan hat, eine sehr vergebliche Mühe sein. Die richtige Ansicht beruht auf der einfachen Unterscheidung der beiden Begriffe Pantheismus und Determinismus. Jede pantheistische Ansicht ist auch deterministisch, aber nicht umgekehrt jede deterministische auch pantheistisch. Geht man von dem absoluten Abhängigkeitsgefühl aus, das mit Recht als das gemeinsame Grundgefühl der beiden protestantischen Systeme zu betrachten ist, so kann das, was es in der objektiven Idee Gottes zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, nur die absolute Causalität Gottes sein; Gott ist die Eine alles bestimmende absolute Ursache, zu welcher sich alles Endliche nur als schlechthin abhängig verhalten kann. Aber nun fragt sich, worauf diese absolute Ursächlichkeit Gottes bezogen, und wie ihr Begriff näher bestimmt wird? Wird sie auf alles Seiende überhaupt bezogen, so kann die philosophische Betrachtungsweise nur dazu fortgehen, das Wesen Gottes selbst als das unendliche Sein, als die immanente Ursache alles Seienden, als die absolute Substanz zu bestimmen, und diese Richtung sehen wir auch wirklich Zwingli in der angeführten Stelle nehmen, wie aber diese Stelle selbst nur eine nicht

näher motivirte Ansicht Zwingli's enthält, so kann man auch nicht behaupten, dass das reformirte System in seiner Ausbildung diese Richtung weiter verfolgt hat. Es ist diess aus dem einfachen Grunde nicht geschehen, weil die Grundrichtung des Systems nicht durch ein philosophisches, sondern nur ein religiöses Interesse bestimmt worden ist. Die ursprüngliche Frage, von deren Beantwortung die ganze Richtung des Systems ausging, war nicht, wie alles Seiende überhaupt durch die absolute Causalität Gottes bestimmt wird, sondern nur wie sich der Mensch in seinem durch das Bedürfniss der Seligkeit bestimmten religiösen Bewusstsein zu Gott, als der alleinigen Ursache seiner Seligkeit, verhält. Der allgemeine Gesichtspunkt, unter welchem das Wesen Gottes aufgefasst wurde, konnte nicht der Begriff der Substanz sein, sondern nur ein auf das sittlich-religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott sich beziehender Begriff. Der allgemeinste Satz, in welchem das Princip des Systems ausgesprochen wurde, war daher nicht: Gott ist die absolute Substanz, sondern nur: Gott ist der absolute Wille. Soll der Mensch seiner Seligkeit gewiss sein, sich des letzten absoluten Grundes derselben bewusst sein, so muss sie vor allem eine von Gott gewollte und beschlossene sein. Es ist der absolute Wille, an welchem alles hängt, was sich auf die Seligkeit des Menschen bezieht. Weil der absolute Wille der nur durch sich selbst bedingte und bestimmte ist, so ist die Seligkeit des Menschen so wenig der eigentliche Zweck des göttlichen Wollens, dass vielmehr in der *gloria Dei* und den beiden göttlichen Attributen, der Gnade und Gerechtigkeit, zu welchen sich der absolute Wille für den Zweck seiner Offenbarung bestimmt, beides auf gleiche Weise enthalten ist, sowohl die Unseligkeit als die Seligkeit des Menschen. Ist diess die Genesis des reformirten Systems, so erhellt hieraus auch, wie wenig man berechtigt ist, selbst wenn man auf die Wurzel seines Ursprungs zurückgeht, ihm einen pantheistischen Grundcharakter zuzuschreiben. Aus demselben Grunde steht es auch in keinem nähern Verwandtschaftsverhältniss zu dem Schleiermacher'schen System, sondern der gemeinsame Punkt, in welchem sich beide berühren, ist nur die allgemeine Beziehung, welche zwischen dem Pantheismus und Determinismus stattfindet. Die pantheistische Grundanschauung, auf welcher die Schleiermacher'sche Glaubenslehre beruht, hat sie, wie niemand läugnen kann, aus dem Entwicklungsgang, welchen die neuere Philo-

sophie genommen hat, keineswegs aus dem reformirten System, das vielmehr erst nach Beseitigung wesentlicher Schranken in jene allgemeinere philosophische Ansicht hinübergeleitet werden kann, wie diess aus dem weitern Punkte zu ersehen ist, welcher hier noch in Betracht kommt.

Als wesentlichen Berührungspunkt zwischen dem reformirten und Schleiermacher'schen System hebt Schweizer noch hervor die Befreiung des Determinismus von der auf blossen Voraussetzungen des objektiven Bewusstseins ruhenden absolut dualistischen Partikularität, ohne darum alles, was ist und wird, weniger abhängig zu denken, und damit verbunden die Reinigung der Gottesidee durch Aufhebung der Gerechtigkeit in die Liebe, statt beide blos neben einander zu belassen. In diesen beiden wesentlich zusammenfallenden Momenten geht das Schleiermacher'sche System entschieden über das reformirte hinaus, ob nun aber das, was das erstere vom letztern unterscheidet, nur als eine naturgemässe Fortbildung des reformirten Lehrbegriffs angesehen werden kann, ob es ein wesentlich anderes, in einer ganz andern Grundanschauung wurzelndes System ist, ist die Frage, auf deren Untersuchung es auch hier ankommt. Sehen wir vorerst, wie Schweizer seine Behauptung zu rechtfertigen sucht. Es gehört hieher, was er I. S. 79 f. zur allgemeinen Charakteristik des reformirten Systems sagt: Der reformirte Lehrbegriff, consequent gegründet auf das Materialprincip schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, und von da aus das menschliche Thun beleuchtend, ohne dessen willensmässige Natur zu verkleinern, sei weniger durch seinen Determinismus anstössig geworden, als durch das dualistisch Partikularistische der auf die Prädestination angewandten Weltansicht. Gerade dieses aber gehöre der Weltansicht aller damaligen Confessionen gleich sehr an, und folge wirklich aus der Vorstellung, dass unser ewiges Loos beim irdischen Sterben entschieden sei, nur hienieden Erlöste selig werden, alle Andern aber verdammt bleiben. Dualistischer Partikularismus sei die Idee, dass in der Menschen- und Engelwelt die einen selig werden, die andern ewig verdammt. Diess sei die Ansicht aller kirchlichen Confessionen gewesen, indem der Universalismus, die Beseligung aller rationalen Kreaturen in allen drei Confessionen als häretische Irrlehre abgewiesen worden sei. Liege im Partikularismus Hartes, die Güte Gottes Beschränkendes, so sei

es ungerecht, darüber nur die reformirte Confession anzugehen, die weiter nichts gethan, als gelehrt habe, das Weltergebniss müsse dem Weltplan entsprechen, somit habe Gott ewig gerade diese Welt mit diesem Ergebniss gewollt, und eine partikularistische Prädestination bei sich beschlossen, wovon nun alle Weltentwicklung einfach die Ausführung sei, denn dass alles anders herauskomme, als Gott es gewollt, heisse Gott von den Kreaturen abhängig machen, die Kreaturen zu Göttern machen, Gott aber zum Ungott. Wenn auch die frühern Versuche, den Partikularismus zum Universalismus aufzuheben, zurückgewiesen werden müssen, so werden doch auch die Gegner der reformirten Kirche zugeben, dass ein edlerer, reiferer, mit moralischem und religiösem Bewusstsein vermittelterer Universalismus gerade dieser Kirche als Fortschritt am nächsten liege; in reformirtem Geiste arbeitend habe darum Schleiermacher diesen Fortschritt vorgeschlagen und angebahnt, glücklicher als einige Pietisten viel früher schon es versucht haben. Wie er zeige, folge, sobald man den geistigen Zustand des Menschen beim Tode als die Entscheidung annehme, dann auch das *decretum reprobationis*. Denke man aber das Uebergangensein Einzelner als nur vorübergehend, so sei die Erwählung das gleichzeitig verschiedene Verhalten der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit bei der Aufnahme der Einzelnen. In der zeitlichen Entwicklung gebe es ein Nacheinander des ursprünglich Gleichzeitigen. Wird dieser Gegensatz der Beseligten und Verdammten aufgehoben, so muss die Gerechtigkeit der Gnade untergeordnet werden. Wiederum sei es, behauptet Schweizer I. S. 65., die reformirte Confession, welche diese Fortbildung der Lehre am sichersten anbahne, wie denn Schleiermacher eben von deterministischer Abhängigkeit aus diese Bahn eröffnet habe. Mag man auch noch so viele Gründe zu haben glauben, der Schleiermacher'schen Lehre den entschiedenen Vorzug vor der alten reformirten zu geben, so behaupte man wenigstens nicht, dass die erstere eine blosse Modifikation der letztern sei, welche ohne eine wesentliche Veränderung des Princips und Charakters derselben ihr gegeben werden könne, ja sogar als naturgemässe Fortbildung in ihr principiell begründet sei. Man findet es hart, anstössig, unerträglich, dass es in alle Ewigkeit verdammte Subjekte geben soll. Aber was ist denn in einem System, wie das reformirte, an dieser Lehre so Hartes, Anstössiges, Unerträgliches?

Was liegt denn daran, dass es solche Subjekte giebt, so sehr auch das subjektive Gefühl gegen den Gedanken einer ewigen Verdammniss sich sträuben mag, wenn es nur zur Ehre Gottes, zur *gloria Dei* dient? Man behauptet, die Subjekte ewiger Verdammniss können nicht einmal vorgestellt werden, ebenso wenig der mit diesem Namen belegte Zustand (II. S. 746). Welche Bedeutung können aber alle Einwendungen dieser Art haben, wenn es einmal eine absolute Forderung der göttlichen Gerechtigkeit ist, dass sie in alle Ewigkeit einen Gegenstand haben muss, an welchem sie sich als die strafende und verdammende Eigenschaft Gottes offenbaren kann? Es findet ja hier nur seine Anwendung, was Schweizer selbst als die Consequenz des reformirten Lehrbegriffs, und als ein Verdienst dieser Confession, die auch in der Gottesidee nur durchführe, was alle Confessionen nur minder klar in sich gehabt haben, rühmt (I. S. 64): „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, Alles, was geschieht aus ewigem Willen Gottes ableitend, sieht in der Welt nichts als Darstellung Gottes, wie er ist, *manifestatio gloriae Dei*, da nun in Allem, wie Zwingli sagt, Rauhes und Mildes sich zeigt, Unheil und Heil, Böses und Gutes, so kann dieser Gegensatz nur die Darstellung sein von einer zweifachen Seite in Gott, die als strafende und rettende, als Gerechtigkeit und Güte aufgefasst wird. Das Wohl der Kreaturen ist nicht oberster und unbedingter Zweck, sondern bedingt und beschränkt durch den noch höhern Zweck, Gottes Herrlichkeit kund zu thun. Darum verstumme die Klage über diese zwiespältige Welt; wäre Alles nur gut und selig, so würden wir, sagt Zwingli, Gottes Herrlichkeit gar nicht kennen, da nun ihn zu kennen, wie er ist, höchster Zweck sein muss, so ist eben diese Zwiespältigkeit der Welt das Vollkommenste, indem sie uns die Liebe oder die Gnade, wie die Gerechtigkeit, kund giebt.“ Warum soll diess nicht die vollkommen zureichende Antwort sein, um alle Einwendungen gegen die Lehre von einer absoluten Verdammniss auf immer niederzuschlagen? Man frage sich nur, aus welchem Interesse man es zu keiner absoluten Verdammniss und Unseligkeit einer ganzen Klasse von Subjekten kommen lassen will, und aus welchem Grunde man über die Gnade und Gerechtigkeit die Liebe stellt, um in ihr als der Einen absoluten Eigenschaft jene beiden gegen einander auszugleichen, und auf einen blos relativen Gegensatz herabzusetzen: ist es ein anderes, als ein blos anthropologisches, subjektives Interesse?

Ein solches kennt ja aber ein System nicht, welchem der Mensch ein blosses Werkzeug in der Hand Gottes ist, um es zu seiner eigenen Verherrlichung zu gebrauchen. Hierin also kann in keinem Falle der Anlass und Grund zu einer solchen Modifikation, oder Fortbildung des reformirten Systems, wie die Schleiermacher'sche Lehre sein soll, liegen, er könnte nur in der Idee Gottes selbst aufgefunden werden, nur darin, dass eine solche Dualität, wie durch den Gegensatz der beiden gleich absoluten Eigenschaften, der Gnade und der Gerechtigkeit, das Wesen Gottes gesetzt wird, der absoluten Einheit des göttlichen Wesens zu widerstreiten scheint. Mit diesem Dualismus verhält es sich aber nicht anders, als mit dem des spinozistischen Systems, wenn die Eine absolute Substanz unter den beiden gleich absoluten Attributen der Ausdehnung und des Denkens angeschaut werden soll, und der Unterschied besteht nur darin, dass mit den beiden Eigenschaften, der Gnade und der Gerechtigkeit, und mit dem ihnen immanenten Princip der sittlichen Thätigkeit, in Folge dessen sie in einem nie verschwindenden Gegensatz sich an einander bethätigen, ein innerer Selbstvermittlungsprocess in das Wesen Gottes gesetzt ist, durch welchen erst der Begriff Gottes zur lebendigen Idee wird. Was dort die Eine absolute Substanz in der Unendlichkeit ihrer beiden Attribute ist, ist hier der absolute Wille, welcher in seinen beiden, durch den Gegensatz des Guten und Bösen bestimmten Formen, von welchen jede eine Totalität für sich ist, und doch auch wieder nur die Eine Seite des Einen absolnten göttlichen Wesens, auf absolute Weise sich selbst realisirt. In demselben Verhältniss, in welchem diese Dualität im Wesen Gottes geschwächt und aufgehoben wird, verschwindet auch die concrete Lebendigkeit des göttlichen Wesens, um zuletzt in jene abstrakte Ursächlichkeit Schleiermacher's überzugehen, in welcher nicht blos jeder Gegensatz, sondern auch jede Energie der Idee erloschen ist. Man ist daher schon über den Standpunkt des reformirten Systems hinausgegangen, um sich auf einen andern wesentlich verschiedenen zu stellen, wenn man in jener dualistischen Gestaltung der Gottesidee den Trieb zu einer weitern Fortbildung des Systems erkennen zu müssen glaubt. Nur aus derselben Verkennung der Eigenthümlichkeit der Systeme, welche hier in ihrem specifischen Unterschied aus einander gehalten werden müssen, ist die weitere Behauptung Schweizer's zu erklären, der dua-

listische Partikularismus falle keineswegs nur dem reformirten System zur Last, der Universalismus, die Beseligung aller rationalen Kreaturen sei in allen drei Confessionen als häretische Irrlehre abgewiesen worden. Klage man über die Härte der reformirten Weltanschauung, so sei zu erwiedern, dass diese Härte den Lutheranern und Katholiken ebenfalls gemein sei. Denn auch nach der Lehre dieser beiden Confessionen werden die einen ewig verdammt, die andern selig, und das Weltergebniss sei völlig dasselbe, nur haben die Reformirten allein die Folgerung nicht gescheut, dass dieses Weltergebniss, eben weil es so komme, auch so im Weltplan, im Willen Gottes ewig müsse gewollt sein, indem sonst Gott nicht der leitende, alles bestimmende Herr, nicht Gott wäre, sondern die höchsten Entscheidungen von den Kreaturen ausgiengen, und Gott den Weltplan nur hätte festsetzen können, wie er vorausgesehen, dass ihn die Kreaturen gestalten würden. Einen Universalismus in diesem Sinne, in welchem hier dieser Ausdruck gebraucht wird, so dass unter ihm die Lehre verstanden würde, dass alle rationale Kreaturen nicht blos zur Seligkeit bestimmt sind, sondern auch wirklich selig werden, hat freilich keine der christlichen Confessionen gelehrt, aber warum ignorirt hier Schweizer den gleichwohl vom lutherischen System ausdrücklich gelehrten Universalismus? Mag es auch eine Inconsequenz sein, ein absolutes Dekret anzunehmen, ohne es zugleich als ein partikuläres zu bestimmen, so kann doch nicht so schlechthin gesagt werden, das lutherische System lehre denselben dualistischen Partikularismus, wie das reformirte. Gerade wenn man sich auf den Standpunkt des Weltergebnisses stellt, um von da aus auf den bestimmenden Grund zurückzugehen, welchen es zu seiner Voraussetzung hat, kommt man auf einen Punkt, auf welchem zwei Systeme sich scheiden, und mit demselben Recht ein entgegengesetztes Interesse geltend machen. Das Weltergebniss kann zwar nur so kommen, weil es Gott so gewollt hat, aber wie hat er es gewollt? Ein dualistisch auslaufendes Weltergebniss kann es ja nur darum geben, weil es Gute und Böse giebt, aber warum giebt es Gute und Böse? Sagt man mit dem reformirten System Gute und Böse giebt es nur darum, weil nur die Einen erwählt, die Andern aber verdammt sind, so hat jede an das Weltergebniss sich haltende Frage überhaupt kein Moment mehr. Warum soll es denn nicht so sein, wenn es von Anfang an nach dem absoluten Willen Gottes gar

nicht anders sein kann? So bald man auf den Standpunkt des Weltergebnisses sich stellt, um von da aus erst sich zu orientiren, nimmt man schon eine Stellung, welche für das System nicht natürlich ist. Noch weit weniger aber kann man sagen, die dualistisch partikularistische Weltansicht gehöre allen Confessionen gleich sehr an, weil sie wirklich aus der Vorstellung folge, dass unser ewiges Loos beim irdischen Sterben entschieden sei, nur hienieden Erlöste selig werden, alle andern aber verdammt bleiben. Welche Bedeutung kann denn der Moment des irdischen Sterbens für das ewige Loos in einem System haben, in welchem alle, die geboren werden, sogar schon vor ihrer Geburt alle Akte ihres irdischen Lebensdrama's ausgespielt haben? In allem diesem, in dem Bestreben, immer wieder einen ausserhalb der Idee Gottes liegenden Punkt zu fixiren, so wie in der Aengstlichkeit, mit welcher man das System gegen den Vorwurf der Härte rechtfertigen zu müssen glaubt, mischt sich in die Darstellung ein apologetisches Interesse, das auf dem Boden des reformirten Systems gar nicht entstehen kann, und wo es entsteht, nur das Geständniss in sich schliesst, dass es mit der gerühmten Consequenz des Systems, so lange ein anderweitiges Interesse dieser Art mit ihr immer wieder in Collision kommt, keineswegs schon eine so ausgemachte Sache ist. Mag man auch sagen, nie könne als Fortbildung des reformirten Lehrbegriffs gelten, was dem schlechthinigen Abhängigsein von Gott Eintrag thäte, wohl aber, was bei unverkümmerter Abhängigkeit nur Veränderung ist in unserer Weltansicht, und dahin gehöre die Frage, ob Alles dualistisch ende, oder Alles mit Einklang, so muss ja, um davon nichts weiter zu sagen, dass wenn Alles zur *gloria Dei* zusammenstimmt, diess doch auch ein mit Einklang endendes Resultat ist, erst wieder gefragt werden, aus welchem Interesse eine solche Veränderung unserer Weltansicht hervorgeht? Diess ist der weitere Punkt, welcher hier noch untersucht werden muss.

### 3. Die Consequenz des reformirten und des lutherischen Systems.

Es ist die entschiedene, wiederholt ausgesprochene Behauptung Schweizer's, dass die reformirte Orthodoxie der allein consequente Lehrbegriff sei, welcher aus den gemeinsamen protestantischen Ideen vom völligen Unvermögen des Menschen entstehen müsse. Von den

gemeinsamen Vordersätzen gehe das Lutherthum nicht bis zur lezten theologischen Folgerung, ergebe sich einem diese scheuenden Gefühl, die reformirte Richtung hingegen dringe mit Abweisung dieses Gefühls, als eines unberechtigten, bis zu den letzten Consequenzen vor. Die unbestreitbare Consequenz der reformirten Confession habe die heilsame Folge, dass wer diese nicht völlig theilen könne, nicht mehr durch Halbheit und Inconsequenz sich heraushelfen dürfe, sondern, was irrig wäre, in den gemeinsamen Grundprämissen des ganzen Protestantismus irgendwo suchen müsse. Dass aus den gemeinsamen Prämissen beider protestantischen Kirchen die volle Consequenz zum reformirten Lehrbegriff führen müsse, werde von reformirter Seite (von Schleiermacher) nachgewiesen, und von billigen Lutheranern vollständig eingeräumt. Scheue man die Resultate dieser Consequenz, so helfe kein halbes Stehenbleiben und Ignoriren der weitern Folgerungen u. s. w. (S. 59 f.) In diesem zuversichtlichen Tone kann der reformirte Theologe den Vorzug seines Systems vor dem lutherischen nicht stark genug hervorheben. Versteht man freilich die Consequenz eines Systems nur in einem rein formellen Sinne, so mag der Apologete des reformirten Systems nicht Unrecht haben, besteht aber die wahre Consequenz eines Systems darin, dass es die verschiedenen, einander so oft widerstreitenden Interessen, welche bei der Durchführung eines Systems in Betracht kommen, nach allen Seiten hin auf eine so viel möglich befriedigende Weise auszugleichen sucht, so wird dadurch schon die Sache unter einen andern Gesichtspunkt gestellt. Da nun aber Schweizer die Consequenz der reformirten Orthodoxie nur mit Hülfe der weitern, wie schon gezeigt worden ist, auf einem sehr unhaltbaren Grunde beruhenden Behauptung zu Stande bringen kann, die wahre Consequenz derselben liege erst in der Schleiermacher'schen Lehre, als ihrer naturgemässen Fortbildung, so ist man um so mehr berechtigt und aufgefordert, das lutherische System streng darauf anzusehen, ob es in allen Ansprüchen auf Consequenz so sehr gegen das reformirte zurückzustehen habe, wie ihm hier zugemuthet wird. Je stärkere Interessen des religiösen Bewusstseins es geltend zu machen weiss, und je weniger es sich überzeugen kann, dass denselben im reformirten System auf genügende Weise Rechnung getragen ist, desto mehr ist es gegen dasselbe in seinem Recht.

Geht man vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aus, so ist hierin nur das gemeinsame Grundgefühl der beiden Systeme ausgesprochen, auch dass sich die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wesens auf gleiche Weise in der Gnade sowohl, als in der Gerechtigkeit, offenbart, enthält an sich nichts Controverses und Anstosserregendes. Der Hauptpunkt, auf welchem die beiden Systeme in einen unversöhnlichen Widerstreit mit einander gerathen, ist erst die anthropologische Frage: was der Mensch noch ist, wenn alles, was sich auf ihn selbst bezieht, und darum auch durch ihn selbst geschehen sollte, nur durch Gott geschieht, wie kann er als selbstthätiges und zurechnungsfähiges Subjekt, überhaupt als Subjekt im wahren Sinne betrachtet werden, wenn alles, was er sowohl im Guten, als im Bösen ist, nur auf die göttliche Causalität zurückzuführen ist. Und wenn man noch so sehr damit einverstanden ist, dass alles Gute im Menschen nur durch die Gnade gewirkt werden kann, so verhält es sich doch mit dem Bösen ganz anders, und es ist für das sittlich-religiöse Bewusstsein des Menschen nichts empörender, als die Behauptung, dass auch das Böse nur das Werk Gottes im Menschen ist, aus dem doppelten Grunde, weil dadurch nicht blos die Schuld des Bösen ohne eigene Schuld auf den Menschen fällt, sondern auch Gott zum unmittelbaren Urheber des Bösen gemacht wird. Da auch das Böse, nur sofern der Mensch frei ist, seine eigene That sein kann, und so bald die Ursache des Bösen im Menschen liegt, von einer göttlichen Ursächlichkeit desselben nicht mehr die Rede ist, so ist es mit Einem Worte der Begriff der Freiheit, in welchem die beiden Systeme auf einander stossen, mit diesem Worte ist aber auch sogleich gesagt, welches wichtige Interesse das lutherische System gegen das reformirte zu vertreten hat. Der kalte schnöde Ton, in welchem Calvin in seiner *Institutio religionis christianae* von der Freiheit spricht, wenn er ihr so wenig irgend eine Rücksicht schuldig zu sein glaubt, dass er selbst ihren Namen geächtet wissen will, kann keinem neuern Vertheidiger des reformirten Systems das Recht geben, mit derselben Willkür die Beantwortung der Frage, die sich unabweislich dem sittlichen Bewusstsein aufdringt, zu umgehen. Hier, wenn irgendwo, muss er die dem System seiner Confession nachgerühmte Consequenz nachzuweisen im Stande sein.

Schweizer untersucht die Frage, von welcher hier die Rede ist,

nicht an der Stelle der Entwicklung des Systems, wo ihr eigentlicher Ort gewesen wäre, bei der Lehre von der Prädestination, dem ebenso partikulären, als absoluten Dekret, sondern bei der Feststellung des Princips des reformirten Lehrbegriffs. Dass die schlechthinige Abhängigkeit, sagt er I. S. 65., in deterministischer Schärfe das Grundprincip der reformirten Confession sei, ergebe sich auch daraus, dass die Hauptangriffe theoretischer Art behaupten, es folge aus reformirter Lehre, dass Gott bei wegfallender Freiheit der Kreatur auch Urheber der Sünde sei; die Reformirten aber diesen Einwurf zwar in seinem unbedingt einfachen Sinne zurückweisen, immer aber auch die Sünde von Gott gewollt und in den Weltplan mit aufgenommen denken, jedoch als geordnet nicht um ihrer selbst willen, sondern als mit endlichem, werdendem Guten nothwendig gegebene Schranke, darum verschwindend auf die Erlösung hin. Hieraus ist schon zu sehen, welche Antwort auf jene Frage gegeben werden soll. Näher wird dieß so motivirt. Das Wesentliche sei, Gott nicht theilweise beschränkt zu denken, durch eine Abhängigkeit des Weltgangs von der Willkür der Kreaturen, sondern unbeschadet der Zurechnungsfähigkeit des Menschen die moralische Welt so schlechthin als die physische, wenn auch ohne Zwang, von Gott abhängig zu erkennen auch im Sündigen, ohne dass darum das absolute Wesen Gottes selbst in den Gegensatz herabgezogen würde; endlich das Böse doch irgendwie von Gott gewollt zu denken, nur anderswie als das Gute; jenes nämlich nie als letztes, um seiner selbst willen, sondern als negative Bedingung für das endliche, werdende, wachsende Gute, so dass Gott, nur weil er dieses gewollt hat, auch jenes mitordnen musste. Auch Calvin, alles von Gottes determinirendem Rathschluss schlechthin abhängig fühlend, halte alle Einwürfe für frevelhafte Unzufriedenheit mit Gottes Willen und Vorsehung, und appellire über unser Verständniss hinaus an die jedenfalls feststehende absolute Vollkommenheit Gottes. Wir dringen nicht in die tiefsten innersten Gründe jener Rathschlüsse, die einzig in Gottes Wesen selbst liegen, also göttlich absolut vollkommen und gut seien. Nur könnten wir doch einsehen, dass im Mitanordnen des Bösen mehr Güte liege, als in dessen allfälligem Ausschluss, denn die höchste Güte Gottes sei, dass er sich selbst kund gebe, sowohl seine Gerechtigkeit, als sein Erbarmen. Ganz in diesem Geiste seien die dogmatischen Sätze der spätern

Orthodoxie gehalten, Gott sei nicht Urheber des Bösen, als eines für ihn Bösen, das Böse habe vor ihm als Böses kein wirkliches Sein, sei Schranke, mit dem endlichen Guten nothwendig angeordnet, wie der Schatten mit dem endlichen Licht. Direkt und positiv schöpferisch bewirkt sei von Gott nur das Gute, daher man die positiv direkte Ursächlichkeit Gottes für's Gute *voluntas efficiens* nenne, die indirekte nur mitanordnende Ursächlichkeit für's Böse *voluntas ordinans* oder *permittens* (S. 68—71). Der einfache Sinn dieser Rechtfertigung des Systems ist demnach, dass das Böse auch wieder das Gute ist, nur in einer andern Form, das Gute ist das, was Gott unmittelbar will, das Böse, was er blos mittelbar will. Unmittelbar nämlich, wie das Gute, kann Gott das Böse nicht wollen, weil zwischen das Gute und Böse etwas hineinfällt, worüber Gott erst hinwegsehen muss, um in dem Bösen auch nur Gutes zu sehen. Da nun aber das, was zwischen das Gute und Böse hineinfällt, nur eine Schranke ist, ein Schatten, etwas Endliches, das für Gott gar nicht existirt, sondern nur in der endlichen Betrachtungsweise des Menschen dem Menschen das Böse in seinem Unterschied vom Guten als Böses erscheinen lässt, so kann man schlechthin sagen, das Böse ist für Gott auch nur das Gute, man kann, wenn beides auch für Gott noch auseinander gehalten werden soll, höchstens sagen, das Böse sei eine andere Form des Guten. Ist diess die reformirte Lehre vom Bösen, wie lässt sich läugnen, dass in diesem System Gutes und Böses an sich indifferent sind? Das Böse ist ja nur die Schranke, der Schatten des Guten, das Negative, Endliche am Guten. Da nun dieses System nach dem abstrakten Gegensatz, in welchen es das Endliche zum Absoluten setzt, sich das Endliche nur ausser Gott denken kann, so ist es ihm, für sich betrachtet, wesentlich nichts. Das Böse ist ja nur für den Menschen böse, was könnte es also sein, da der Mensch alles, was er wahrhaft ist, nur durch die Causalität Gottes ist? Kann man sich wundern, dass das lutherische System mit dieser Lehre von der schlechthinigen Negativität des Bösen, die im sittlichen Bewusstsein des Menschen immer einen unaufgelösten Widerspruch finden muss, sich nicht einverstanden erklären kann? Das reformirte System kann ja selbst das Geständniss des Unbefriedigenden seiner Lehre nicht ganz in sich unterdrücken. Denn warum appellirt man in letzter Beziehung immer wieder an die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens, an die innerste

Tiefe der göttlichen Rathschlüsse? Was bleibt denn noch Unbegreifliches zurück, wenn man einmal weiss, dass zwischen dem Guten und Bösen an sich kein Unterschied ist? Dass man sich damit doch nicht beruhigen kann, kann seinen Grund nur darin haben, dass das sittliche Interesse seine eigenen Ansprüche zu machen hat. Eine immer noch zurückbleibende Härte kann auch Schweizer nicht läugnen, nur meint er, dasselbe finde auch bei den übrigen Confessionen statt. Auch sie haben eine von Gott geschaffene und regierte Welt, worin das Böse und Uebel so grosse Macht ausübt, auch sie haben's so in den Weltplan, die *decreta aeterna,* aufnehmen müssen, auch ihnen bleibt, Gott gegenüber, die Welt eben wie sie nun einmal ist. Ob's nun ratbsamer sei, die Wirksamkeit Gottes beschränkend, den Menschen ein rein nur ihnen eigenes Thun zu vindiciren, oder die Eigenmächtigkeit der Kreatur beschränkend, Gottes Allwirkssmkeit festzuhalten? Hier scheine die Anthropologie und Moral, dort die Theologie und Religion, nicht zu vollem Recht zu kommen; hier setze man zuerst theologisch die Gottesidee fest, und könne dann die Anthropologie nur so fassen, wie sie mit jener vereinbar sei; dort setze man Anthropologisches zuerst fest, und könne dann die Theologie nur so fassen, wie sie mit jenen vereinbar sei (S. 71). Was das Letztere betrifft, so muss man, wenn beide Systeme so gegen einander stehen, fragen, worin denn der so entschiedene Vorzug der Consequenz des reformirten Systems noch bestehen soll? Verkürzt das Eine der beiden Systeme die Anthropologie durch die Theologie, das andere die Theologie durch die Anthropologie, so sollte man meinen, es haben beide den gleichen Anspruch auf Consequenz zu machen, oder vielmehr, es habe keines von beiden besondere Ursache, sich seiner Consequenz zu rühmen. Beurtheilt Schweizer schon in dieser Hinsicht das lutherische System nicht ganz nach Recht und Billigkeit, so begeht er eine noch grössere Ungerechtigkeit gegen dasselbe, wenn er die Härte des reformirten Systems auch die übrigen Confessionen theilen lassen will. Das Böse, das einmal in der Welt ist, können freilich auch sie nicht aus ihr hinwegschaffen, allein davon ist ja auch gar nicht die Rede, sondern nur von der Vereinbarkeit des Bösen mit der Idee Gottes. Was kann aber in dieser Beziehung einen grössern Unterschied ausmachen, als die Frage, ob es seinen Grund in der Causalität Gottes hat, oder in der Freiheit des Menschen? Das

letztere behauptet das lutherische System nicht blos, weil es keine Irresistibilität der Gnade annimmt, sondern noch mehr desswegen, weil es den Sündenfall nicht prädestinirt sein lässt. Welches Interesse könnte es daher haben, um nur keine Schuld des Bösen auf Gott kommen zu lassen, dem Begriff des Bösen so sehr alle Realität abzusprechen, wie diess im reformirten System geschieht? Eben diess ist ja aber die Härte des Systems, welche demnach die übrigen Systeme mit ihm zu theilen, sich nicht veranlasst sehen können.

An dem Begriffe der Freiheit hängt die Frage über das Böse, aber, wie steht es denn, müssen wir weiter fragen, mit dem Begriffe der Freiheit selbst? Dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das tiefste Materialprincip der reformirten Confession sei, soll auch dadurch zu Tage treten, dass die Allwirksamkeit Gottes zuerst festgestellt, und unter menschlicher Freiheit durchaus nur verstanden wird, was mit jener verträglich ist (S. 72). Bleibt von Freiheit nur, was die Allwirksamkeit Gottes von ihr übrig lässt, so scheint das System auf sie völlig verzichten zu müssen. Allein den Entschluss einer solchen Resignation kann ein Vertheidiger seines Systems, wie Schweizer, doch nicht mit demselben Heroismus fassen, wie Calvin. Der Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeiten soll vielmehr sein: das wirkliche Leben ist dasselbe, ob das religiöse Bewusstsein pelagianisire, oder deterministisches Abhängigkeitsgefühl sei, der Mensch bleibt jedenfalls das Wesen, welches er ist. Von blosser Natur ist und bleibt er verschieden durch sein spontanes, willensmässiges, aus Ueberlegung hervorgehendes Thun, ob nun in diesem Reiche alles gleich sehr oder minder auf Vorherbestimmung ruhe, wie in der Natur. Der Determinist kann darum doch nicht anders als so handeln, wie es seine Natur mit sich bringt, denn das eben ist ihm das Prädeterminirte. Die göttliche Determinirung hebt die höhere Natur des Menschen nicht auf; das Handeln des Menschen bleibt völlig ebenso willensmässig, wie nach katholischem und lutherischem Lehrbegriff, denn Wille wird nie durch Zwang bestimmt. Freiheit ist den Reformirten das willensmässige, keinem Zwang unterworfene Thun, welches eben nur eine höhere Vermittlung ist für das göttliche Thun und Wollen. Independent von Gott macht der Wille nicht, aber frei von der naturmässigen Einwirkung Gottes, frei von starrem Zwang, denn eben Ueberlegung und Entschluss des Menschen sind so gut,

wie das Resultat vom ewigen Rathschluss mitgeordnet (S. 72—75). Es ist hier ganz derselbe Fall, wie bei der Frage über das Böse. Da das Böse als Böses in das System nicht passt, und doch die Existenz des Bösen nicht geläugnet werden kann, so sagt man, das Böse ist auch wieder das Gute. Ebenso verhält es sich mit der Freiheit. Freiheit und Abhängigkeit vertragen sich nicht mit einander, denn wer frei ist, bestimmt sich selbst, und wer abhängig ist, wird durch das, was nicht er selbst ist, bestimmt. Da nun aber doch die Freiheit ein Moment des religiösen Bewusstseins ist, das man nicht so geradezu fallen lassen kann, warum soll man nicht sagen, Abhängigkeit ist auch Freiheit? Diess ist der eigentliche Sinn der Schweizer'schen Bestimmung des Begriffs der Freiheit: man kann ja frei und abhängig zugleich sein, wenn man nur nicht äusserlich gezwungen, sondern blos innerlich determinirt ist. Was wird nun aber dadurch gewonnen? Lediglich nichts, als der eitle Schein, dass das System Begriffe festzuhalten scheint, welche seiner innersten Natur zuwider sind. Ist einmal von Freiheit die Rede, so kann niemand, wenn man nicht einen völlig leeren Begriff mit diesem Worte verbinden will, unter Freiheit etwas anders verstehen, als das Vermögen der Selbstbestimmung. Kann man aber die Freiheit in diesem Sinne nicht behaupten, so erfordert die Consequenz des Systems, es offen zu gestehen, es giebt keine Freiheit des Willens, ebensowenig als es ein sittlich Böses giebt. Ist nun diess die Consequenz des Systems, wie steht es mit dem Ruhme derselben, dem lutherischen gegenüber? Wird man noch mit so grossem Nachdruck geltend machen können, nur dasjenige der beiden protestantischen Systeme ist das wahrhaft consequente, das den Unterschied des Guten und Bösen läugnet, und an die Stelle der Freiheit eine schlechthinige Abhängigkeit setzt?

Es erhellt demnach hieraus, dass das lutherische System auch in seinem Rechte ist, wenn es in die gerühmte Consequenz des reformirten nicht eingeht, ja sogar sich gegen sie sträubt, und sie von sich zurückweist. Es thut diess mit dem klaren Bewusstsein, dass es einen solchen Vorzug nur mit der Aufopferung sittlicher Interessen erkaufen könnte, welche, so oft man sie theoretisch zu entkräften und auf einen blos scheinbaren Werth herabzusetzen sucht, sich doch praktisch immer wieder mit aller Stärke des sittlichen Bewusstseins geltend machen, und ihr Recht behaupten. Wenn nun auch vom refor-

mirten Standpunkt aus dem lutherischen System entgegengehalten wird, dass es die objektive Idee Gottes zu wenig in ihrer Absolutheit festhalte, die göttliche Allwirksamkeit durch die Rücksicht auf die menschliche Freiheit beschränke, die absolute Vorausbestimmung Gottes in ein blosses Vorauswissen und Geschehenlassen verwandle, überhaupt die Theologie durch die Anthropologie verkürze, so kann man diess sogar zugeben, ohne dass dadurch dem lutherischen System gegen das reformirte etwas vergeben wird, sondern es geht vielmehr hieraus nur um so klarer hervor, dass beide auf dem gleichen Boden stehen, und mit derselben Berechtigung sich einander gegenüberstellen können. Ist nun aber nur einmal so viel gewonnen, dass der beiderseitige Standpunkt als ein gleichberechtigter anerkannt, und eine so einseitige Consequenz, wie die des reformirten Systems wäre, nicht als die ausschliessliche des protestantischen Princips angesehen wird, so entsteht nun erst die Frage, welcher der beiden Standpunkte selbst der dem protestantischen Princip wahrhaft entsprechende, und seine naturgemässe consequente Entwicklung bedingende ist, womit sich ein neuer Gesichtspunkt für eine Untersuchung eröffnet, die zu einem Resultat ganz anderer Art führen möchte, als dasjenige ist, das sich dem Vertheidiger des reformirten Systems von seinem Standpunkt aus zu ergeben scheint.

Die beiden protestantischen Systeme sind aus demselben sittlich religiösen Interesse hervorgegangen, das überhaupt die Reformation hervorrief. Wie haben wir dieses Reformations-Interesse selbst in seinem Grund und Ursprung, in seiner ursprünglichen Bestimmtheit aufzufassen? Mit Recht sagt Schweizer I. S. 4.: „die ganze protestantische Richtung konnte nur als Reformation entstehen, d. h. aus Unlust Einzelner über den Zustand der traditionell-katholischen Kirche. Die Ausartung der Kirche, die Erstarrung, Veräusserlichung der christlichen Frömmigkeit in blosse Kirchlichkeit, in Folge eingedrungener jüdischer und heidnischer Elemente, hatte das christlichere Gefühl zu Unlust und Unwillen bestimmt; so entstand Protestation im Zusammenhang mit Reformation durch Wiederbelebung des ursprünglichen bessern Christenthums. Hiedurch unterscheidet sich die protestantische Kirche von der apostolischen und ältesten, da diese unmittelbar das Ursprüngliche suchte und festhielt, die protestantische aber vermittelst der Verneinung der gewordenen katho-

lischen Kirche.“ So wahr und richtig aber diess ist, es dringt noch nicht tief genug ein. Woher kam es denn, muss man fragen, dass Einzelne eine solche Unlust, einen solchen Widerwillen an dem damaligen Zustand der Kirche hatten? Die Ausartung der Kirche enthält noch nicht das eigentliche Moment der Sache. Das Interesse, aus welchem die Reformation hervorgieng, hatte eine unmittelbar praktische Tendenz. Mit Unlust und Unwillen wandte man sich von der bestehenden Kirche hinweg, weil man in seinem innersten religiösen Bewusstsein die Ueberzeugung gewonnen hatte, dass die Kirche in ihrer ganzen damaligen Gestalt mit allem demjenigen, was sie dem Menschen als ein Mittel zu seiner Seligkeit darbot, ihm nichts geben könne, was ihm die wahre Gewissheit seiner Seligkeit verleihe. Das Reformations-Interesse war als ein unmittelbar praktisches auch das subjektivste, das der Mensch haben kann. Was kann denn den Menschen näher angehen, was grösseres Interesse für ihn haben, was greift tiefer in sein innerstes Selbstbewusstsein ein, als die Sorge für seine Seligkeit? In welchem andern Gedanken erfasst er sich unmittelbarer nicht nur in der ganzen Unendlichkeit seines Wesens, sondern auch in dem innersten Mittelpunkt seines nur in sich selbst zurückgehenden, alles nur auf sich selbst beziehenden, seine absolute Bedeutung nur in sich selbst findenden Ichs? Dieses Seligkeits-Interesse war die bewegende Macht der Zeit, das Princip, das den so grossen Umschwung im religiösen Bewusstsein der Menschheit bewirkte. Weil der Mensch in ihm nur sich selbst hatte, mit aller Energie seines Selbstbewusstseins sich selbst als das Subjekt alles dessen wusste, um das es sich in der ganzen Offenbarung Gottes an die Menschheit handelt, wurde es auch der mächtige Impuls für das Subjekt, sich in sich selbst zu vertiefen, und in sich selbst, in der Unmittelbarkeit seines Selbstbewusstseins, das letzte Criterium alles dessen zu erkennen, was ihm als Wahrheit gelten sollte. Wie er als wahr und göttlich nur das anerkennen konnte, was ihm die volle Gewissheit der Befriedigung seines Seligkeitsbedürfnisses gewährte, so konnte er auch dem Göttlichen, das er als das Objekt der Wahrheit mit aller Selbstgewissheit seines Bewusstseins in sich hatte, und in welchem er sich daher auch frei wusste von allem, was ihm nicht dieselbe Gewissheit seines Heils geben konnte, nur mit der ganzen Innerlichkeit seines Wesens, d. h. nur im Glauben, als dem Einheitspunkt aller theoretischen und prak-

tischen Beziehungen des Menschen zu Gott, sich hingeben. Das Princip des Protestantismus ist die Selbstgewissheit des in seinem Seligkeits-Interesse befriedigten Subjekts. Sagt man, wie diess auch von Schweizer besonders hervorgehoben wird, das Gemeinsame des protestantischen Bewusstseins seien die Ideen vom völligen Unvermögen des Menschen, oder, was im Grunde dasselbe ist, nur allgemeiner gefasst, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, so ist diess zunächst noch eine sehr unbestimmte Vorstellung. Dass der Mensch nicht durch sich selbst, nicht durch das, was er selbst ist, oder thut, sondern nur durch Gott, als die absolute Ursache alles Seins und Lebens, selig werden kann, ist noch nicht das Specifische des Protestantismus, solange nicht das Moment noch hinzukommt, dass ihm nur darum so viel daran gelegen ist, diess zu wissen, weil es die nothwendige Voraussetzung ist, unter welcher er allein die volle Gewissheit seiner Seligkeit haben kann. Man analysire sich nur, was mit jenem völligen Unvermögen des Menschen gesagt sein soll. Je mehr der Mensch seines völligen Unvermögens sich bewusst ist, desto mehr entäussert er sich seiner selbst, um nur sein nacktes, von jedem Anspruch entblösstes Selbst in sich selbst zu haben. Nur von Einem kann er nicht lassen, das ihm auch im tiefsten Bewusstsein seiner Nichtigkeit als das Unveräusserlichste bleibt, dem Interesse seiner Seligkeit, weil er sich selbst aufgeben müsste, wenn er nicht an die Möglichkeit seines Seligwerdens glauben könnte. Darum geschieht jede Selbstentäusserung nur dazu, um in dem, woran man sich entäussert, sich selbst, d. h. das, was man seinem wahren innern Wesen nach ist, um so innerlicher wiederzufinden. Selbstentäusserung und Verinnerlichung seiner selbst sind die beiden Momente, innerhalb welcher der Pulsschlag des protestantischen Lebens sich bewegt. Das Eine ist nur die Voraussetzung des Andern. Je reiner man sich seiner Abhängigkeit als einer unbedingten und schlechthinigen bewusst ist, um so intensiver ist auch das Bewusstsein, dass man das substanzielle, mit sich selbst identische Subjekt dieses Abhängigkeitsverhältnisses ist.

Stellen wir uns auf den Standpunkt dieses ursprünglichen gemeinsamen protestantischen Bewusstseins, so sehen wir in ihm auch den Ausgangspunkt, von welchem aus die beiden protestantischen Systeme alsbald ihre divergirende Richtung nehmen. Welches der beiden Systeme werden wir nun aber als den ächtern Ausdruck des

protestantischen Princips anzusehen haben, dasjenige, welches jenes ursprüngliche subjektive Interesse, jenes in sich selbst zurückgehende Bewusstsein des Subjekts in seiner Reinheit zu bewahren und weiter zu entwickeln sucht, oder das, welches es so viel möglich schwächt und aufhebt, dasjenige, welchem die Hauptsache des Abhängigkeitsgefühls nur die Abhängigkeit als solche ist, oder das, welchem diese Abhängigkeit ihre ganze Bedeutung nur darin hat, dass sie eine gefühlte und gewusste, dem Selbstbewusstsein immanente ist? Das reformirte System kommt in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst, wenn es an die Stelle des praktischen Interesses, von welchem die Reformation ausgieng, das theoretische der objektiven Gottes-Idee setzt, und diese so bestimmt, dass der Mensch, um dessen subjektives Interesse es sich zunächst handelt, eigentlich aufhört, der Absolutheit des göttlichen Wesens gegenüber ein für sich seiendes Subjekt zu sein. Er ist ja nichts anders, als was er in dem ewigen Dekret Gottes ist, in welchem alles von Anfang an so beschlossen ist, dass, wie auch das menschliche Leben in der Realität seiner empirischen Existenz sein mag, nichts hinzu- und nichts hinwegkommen kann, er ist somit eigentlich eine blosse Idee des göttlichen Bewusstseins, kein wirkliches selbstbewusstes Subjekt. Die principielle Verschiedenheit der beiden Systeme besteht nicht blos darin, dass das Eine die Freiheit des menschlichen Willens vernichtet, das Andere, ungeachtet der mit ihr streitenden Voraussetzungen, so viel möglich aufrecht zu erhalten sucht, nicht blos darin, dass das Eine sich die Sünde nur als die eigene That des Menschen selbst denken kann, das Andere, um sie von der menschlichen Causalität auf die göttliche zurückzuführen, den an sich seienden Unterschied des Guten und Bösen aufhebt, die Hauptsache ist, dass nur im lutherischen System, gemäss der Richtung, welche das religiöse Bewusstsein durch das ursprüngliche Interesse der Reformation und das Princip des Protestantismus erhalten hat, der Begriff des Subjekts zu seinem Rechte kommen kann. Dass der Mensch bei allem, um was es sich zwischen ihm und Gott handelt, wesentlich selbst dabei sein muss, alles seine höchste Bedeutung nur darin hat, dass es für ihn und soweit es nur immer sein kann, auch durch ihn ist, diess ist der Grundgedanke des Protestantismus in der Form des lutherischen Systems. Bestimmt man den Unterschied der beiden Systeme so, der letzte Fundamental-

satz des lutherischen sei die Rechtfertigung durch den Glauben, während das reformirte nicht blos bei diesem anthropologischen Materialprincip stehen bleibe, sondern über dasselbe hinaus bis zu dem theologischen Princip der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott fortgehe, so mag es zwar allerdings mit dieser Auffassung des rechtfertigenden Glaubens nicht recht zusammenzustimmen scheinen, dass der Glaube auch dem Lutheraner nur eine reine Gnadengabe Gottes sein soll (Schweizer I. S. 43), aber es fällt doch auch so der eigentliche Schwerpunkt des religiösen Bewusstseins nur in das Subjekt selbst, nicht über dasselbe hinaus in ein seinem Bewusstsein transcendentes göttliches Dekret, es ist auch so die Grundansicht ausgesprochen, dass der Mensch alles, auch das durch die göttliche Gnade ihm Dargebotene, nur in der Form seiner Subjektivität haben kann. Und welche ganz andere Bedeutung hat der Glaube selbst im Sinne des lutherischen Systems? Da der Unglaube in jedem Falle nur die Sache des Menschen selbst ist, so kann auch der Glaube nicht schlechthin nur die Wirkung Gottes sein, er wird selbst wieder zu einem durch die freie Selbstthätigkeit des Menschen vermittelten Akt. Diesen Standpunkt der Subjektivität, auf welchen sich das lutherische System stellt, muss man durchaus festhalten, wenn man es in seinem innersten Unterschied vom reformirten auffassen will. Es hängt damit wesentlich die durch das ganze System hindurchgehende Tendenz zusammen, das Göttliche, das zum Inhalt des christlichen Glaubens gehört, nicht, wie im reformirten System geschieht, in das absolute Wesen Gottes selbst zu setzen, sondern so viel möglich auf die Seite des Subjekts selbst herüberzuziehen, und mit ihm in eine so viel möglich enge Verbindung zu bringen. Die abstrakte Trennung des Menschlichen und Göttlichen, wie sie das reformirte System in der Person Christi annimmt, genügt ihm nicht, es kann sich beides nur als die concreteste Einheit denken, in welcher das Menschliche selbst zum Göttlichen wird, um in der substanziellen Gegenwart des Göttlichen dasselbe sich so nahe als möglich zu haben. Ebendarum kann es sich auch mit der Lehre nicht befreunden, dass die Sakramente nur Zeichen der göttlichen Gnade sein sollen, ohne die Substanz des Göttlichen unmittelbar in sich selbst zu haben. Je unmittelbarer so die Verbindung ist, in welche das Subjekt sich zum göttlichen Inhalt des Glaubens setzt, um so mehr nimmt es alle Realität des Göttlichen in

sich auf, um so mehr weiss es sich in seinem Bewusstsein dadurch gehoben, dass es dasselbe als den sein Bewusstsein erfüllenden Inhalt in sich selbst hat. Wenn Luther die Gegner seiner Abendmahlslehre als Schwarmgeister bezeichnete, wenn die jetzigen Gegner der Union als Anhänger des altlutherischen Bekenntnisses die Lehre der Reformirten eines Spiritualismus beschuldigen, durch welchen die Substanz des Glaubens nicht blos vergeistigt, sondern verflüchtigt werde, so spricht sich auch darin das ächt lutherische Grundgefühl aus. Je mehr das Subjekt es sich bewusst ist, den Schwerpunkt seines religiösen Bewusstseins in sich selbst zu haben, um so weniger kann es sich damit zufrieden geben, den göttlichen Inhalt seines Glaubens nur in seinem vorstellenden Bewusstsein zu haben, es ist ihm diess etwas zu Vages und Leeres, was ihm noch keine objektive Realität giebt, es will die Substanz der Sache selbst haben, je näher es alles Göttliche an sich heranzieht, um es in der unmittelbaren Gegenwart zu haben, um so mehr ist es sich des Rechtes bewusst, selbst der Ort zu sein, wo alles Göttliche niedergelegt werden soll. Wie das Subjekt auf diese Weise, in dem Bewusstsein der Unendlichkeit seiner Subjektivität, sich selbst mit allem göttlichen Inhalt zu erfüllen sucht, so ist es auf der andern Seite, auf der Seite der objektiven Gottes-Idee ebenso darauf bedacht, alles von sich fern zu halten, wodurch es in dem Rechte seiner Subjektivität beeinträchtigt zu werden scheinen könnte. Woher kommt es, dass man in der lutherischen Kirche sich nie zur Lehre von einer unbedingten Prädestination verstehen konnte, und sei es auch mit den gesuchtesten Wendungen, immer wieder vom Vorausbestimmen auf ein blosses Vorauswissen zu kommen suchte? Woher, dass man selbst in der Lehre von der Rechtfertigung alles, was von Seiten Gottes geschehen soll, auf einen rein deklaratorischen Akt beschränkte? Ist hier nicht deutlich zu sehen, wie sorgfältig alles abgeschnitten werden soll, wodurch die göttliche Causalität zu unmittelbar in die freie Selbstbestimmung des Menschen eingreifen würde? Wenn auch nach der Lehre des Systems der rechtfertigende Glaube nur ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, so soll sich doch im Akte der Rechtfertigung selbst Gott nur erklärend nicht wirkend verhalten, nur sein Urtheil aussprechen über das, was, wenn auch nur durch seine Gnade gewirkt, doch auch wieder als ohne sein Zuthun vorhanden betrachtet werden soll, eine Ansicht, die nur im lutherischen

System möglich ist, da nur in ihm, wenn auch gleich der Mensch sein ganzes Heil nur Gott verdankt, Gott und Mensch auch wieder so auseinandergehalten werden, dass sie wie zwei für sich seiende Subjekte einander gegenüberstehen, wie diess offenbar der Gesichtspunkt der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ist, wenn sie so grosses Gewicht darauf legt, dass man sich dieselbe als einen *actus forensis* vorzustellen habe, als einen gerichtlichen Process, in welchem Gott und Mensch, wie nach bestimmten Rechtsformen miteinander verhandeln. Wenn dagegen, wie im reformirten System, Alles schon im absoluten Dekret beschlossen liegt, so wird auch der Glaube zu einer leeren Form, und es ist umsonst, in ihn, als den lebendigsten Ausdruck der ganzen Subjektivität des Menschen, die intensive Bedeutung hineinzulegen, die ihm die lutherische Lehre giebt. Die lutherische Rechtfertigungslehre hat sich zwar in ihrer bestimmten Form im Gegensatz gegen die der katholischen Kirche gebildet, sie unterscheidet sich aber auch von der reformirten auf eigenthümliche Weise. Darauf hat schon Schneckenburger a. a. O. S. 245 f. aufmerksam gemacht. „Die Aktion der Glaubensweckung," sagt Schneckenburger a. a. O. S. 252 „ist die schlechthin principale, die objektive Bethätigung der *redemtionis applicatio* in uns durch den Erlöser, vermittelst seines Geistes, die reale Einfügung unserer Person in den Leib Christi durch Gott, ein unmittelbar transitives göttliches Thun; die Zurechnung des Verdienstes Christi sofort ist nur ein analytisches, unsere Einheit mit Gott aussprechendes Urtheil, das Gott als Nachklang seiner transitiven That, die uns Christo einverleibt, blos mittelbar in uns vollzieht, entweder mittelst eines einfachen Gewissheitsgefühls, oder mittelst unsers Syllogismus aus der Realität unsers Glaubens. Anstatt dass also lutherisch die göttliche Zurechnung in Beziehung auf den Einzelnen das objektiv Grundlegende seiner wirklichen Heilserwerbung ist, ist sie reformirt blos das Begründete, Resultirende, ebendarum nicht etwas in gleicher Objektivität der Transcendenz Stehendes, sondern etwas das nur Wahrheit hat in seiner subjektiven Wirklichkeit. Als objektiv göttliche Zurechnung Christi, im Unterschied von der wirklichen realen Einfügung in Christus, kennt das reformirte System in seiner strengen Consequenz keine solche wiederholten, je auf den angeschauten Glauben hin vollzogenen Akte, sondern alle diese nach lutherischer Vorstellung auf die

einzelnen Personen und ihre wechselnden Gemüthsverfassungen fallenden göttlichen Zurechnungsakte gehen der reformirten Denkweise zusammen in den Einen ewigen vorweltlichen Erlösungsakt, welcher eben die kräftige Zurechnung Christi an die Menschheit überhaupt ist, die sich sofort verwirklicht durch die Entstehung des Glaubens in dem Einzelnen, demnach nicht die *praevisa fides* voraussetzt. Die Begriffe: Gnadenrathschluss, Satisfaction, Rechtfertigung, welche der Lutheraner wohl distinguirt, kann der Reformirte zuletzt nicht enge genug ineinanderschlingen." Auf dieselbe Weise fasst Schweizer das Verhältniss der beiden Lehrbegriffe auf. „Mit dem Erwähltsein zusammenfallend ruht die Rechtfertigung als objektives Urtheil Gottes schon im ewigen Rathschluss, und sobald dem Subjekt das Eine in's Bewusstsein tritt, ist auch das Andere da. Ebenso ist auch die *causa efficiens* für Erwählung und Rechtfertigung dieselbe, nämlich das schlechthin freie Wohlgefallen des göttlichen Willens, wie es nur in Gott selbst und seinen Eigenschaften gegründet, insofern nicht willkürlich, sondern ihm wesentlich und nothwendig ist" (II. S. 433). Woher anders kommt diess als daher, dass überhaupt die Stellung des Menschen zu Gott im reformirten System eine ganz andere ist, als im lutherischen. Der Mensch kann ja in seinem ganzen zeitlichen Werden als Subjekt für sich selbst nichts werden, was er nicht an sich schon, noch ehe er ist, im ewigen Dekret Gottes ist. Indem man nun aber so von der Rechtfertigung im lutherischen Sinn auf die Erwählung zurückgehen muss, ist die Rechtfertigung, wie Schweizer sagt (a. a. O.), schon mit dem Einverleibtsein in das *foedus gratiae*, oder in die Glaubens- und Erlösungsreligion, gegeben. Die Rechtfertigung besteht, wie die Erlösung, darin, dass uns Christus in Gemässheit des ewigen Rathschlusses in das *foedus gratiae* aufnimmt, indem er uns mittelst des Glaubens seinem gottmenschlichen Leben einverleibt. Es ist diess der Begriff der Lebensgemeinschaft, welchen auch Schneckenburger (a. a. O. S. 248) dem reformirten System vindicirt, und in welchem auch er Schleiermacher als ächten Repräsentanten des reformirten Typus anerkennt. Der hiemit dem reformirten System zuerkannte Vorzug vor dem lutherischen möchte jedoch sehr zweifelhaft werden, wenn man bedenkt, dass der Begriff der Lebensgemeinschaft durch den Begriff des Gottmenschen bedingt ist, die gottmenschliche Einheit aber im reformirten System eine ganz andere, weit

weniger reale ist, als im lutherischen. Auch die durch den Gottmenschen vermittelte Lebensmittheilung fällt in letzter Beziehung doch wieder zusammen mit der zum ewigen Dekret Gottes gehörenden göttlichen Allwirksamkeit. Das Charakteristische der lutherischen Lehre kann daher in letzter Beziehung nur darin erkannt werden, dass, sosehr es ihr darum zu thun ist, in allem, wodurch das Verhältniss Gottes und des Menschen vermittelt werden soll, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einem so viel möglich realen und concreten Sinne zu nehmen, wie diess in ihrer Lehre von der Person Christi und den Sakramenten klar vor Augen liegt, sie dagegen ebensosehr darauf bedacht ist, da, wo es sich ausserhalb dieser Vermittlung um das unmittelbare Verhältniss Gottes und des Menschen handelt, beide so viel möglich auseinander zu halten, und gegen alles sich vorzusehen, was der absoluten Causalität Gottes eine die Subjektivität des Menschen erdrückende Macht geben könnte. Wie sie überhaupt von einer absoluten Vorherbestimmung im Sinne des reformirten Systems nichts wissen will, so verhält sich Gott im Akte der Rechtfertigung nur declaratorisch, nicht absolut wirkend, und die Rechtfertigung selbst besteht ebendeswegen ihrem eigentlichen Begriffe nach nur in dem Negativen der Sündenvergebung. Ist also nur einmal der Mensch in seinem sittlichen Bewusstsein von der ihn drückenden Schuld der Sünde frei, so hat er in diesem Bewusstsein sich selbst, er weisst sich in ihm Gott gegenüber als freies, für sich seiendes Subjekt, und dieses sittliche Verhältniss des Menschen zu Gott, nicht das metaphysische, wie es durch die abstrakten Kategorieen der absoluten Causalität und der absoluten Abhängigkeit bestimmt wird, ist die religiöse Grundanschauung, von welcher aus die lutherische Kirche ihr ganzes Lehrgebäude construirt [1]).

1) Aus dem Obigen erhellt das Irrige der so gewöhnlichen Behauptung, das formale Princip des Protestantismus sei die Schrift, das materiale die Rechtfertigung durch den Glauben. Es zeugt von einer sehr oberflächlichen Kenntniss der beiden protestantischen Systeme, von einem allgemeinen materialen Princip zu reden, da dieselbe Bedeutung, welche in dem einen der beiden Systeme die Rechtfertigung durch den Glauben hat, in dem andern der Erwählung zukommt. Ein materiales Princip des Protestantismus überhaupt giebt es daher gar nicht, sondern nur ein formales, das

Welches der beiden Systeme das ursprüngliche subjektive Interesse, aus welchem die Reformation hervorgegangen, treuer in sich festgehalten, und consequenter entwickelt hat, möchte nun wohl kaum einem Zweifel unterliegen. Jedes Princip hat nur darin seine Bedeutung, dass es sich naturgemäss entwickelt, und in dem Resultate seiner Entwicklung zu sich selbst zurückkehrt. Wo wäre aber im reformirten System eine solche Entwicklung? Ist es an sich schon unmotivirt und unvermittelt, von dem Punkte aus, welchen der Protestantismus im religiösen Bewusstsein des Menschen fixirt, auf ein absolutes Dekret zu kommen, so ist mit demselben auch schlechthin gesetzt, was nur Resultat einer durch verschiedene Momente vermittelten Entwicklung sein kann. Das ganze System ist nur eine Analyse des Princips, durch welche dasselbe Eine Princip immer auf's Neue gesetzt und unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird. Das reformirte System hat eine unläugbare Monotonie, indem bei jeder einzelnen Lehre immer wieder das absolute Dekret nur in einer andern Form als wesentliche Bestimmung wiederkehrt. Dieser Mangel an einer lebendigen, durch Gegensätze, die erst vermittelt werden müssen, hindurchgehenden Entwicklung, hat darin seinen Grund, dass das Subjekt in ihm von vorn herein nicht zu seinem Rechte kommt. Die ernste, in das protestantische Bewusstsein so tief eingreifende und von demselben aus auch die Gestaltung des ganzen Systems bedingende Frage, wodurch für den Menschen die Erlangung des Heils, dessen gewiss zu sein sein grösstes Bedürfniss ist, vermittelt werde, kann auf dem reformirten Standpunkt eigentlich gar nicht entstehen, denn was sollte hier erst vermittelt werden, da er alles, was er ist und sein soll, in dem ewigen Dekret schon so vollkommen ist, dass es für ihn nichts giebt, was er wahrhaft und wirklich erst werden müsste. Wie auf diese Weise das reformirte System schon in seinem Princip jede lebendige Entwicklung abschneidet, so zeigt auch die Geschichte des reformirten Lehrbegriffs den gleichen Mangel an Entwicklung, und auch dieses weitere Moment der Vergleichung der beiden Systeme kann nur zur Bestätigung un-

---

der Schrift. Sobald man von einem materialen Princip spricht, stellt man sich schon in den specifischen Unterschied der beiden Lehrbegriffe hinein.

serer These dienen, dass das protestantische Princip nur in dem lutherischen Lehrbegriff seine consequente und naturgemässe Entwicklung gefunden hat. Je grösser die Bedeutung ist, die wir dem protestantischen Princip zuerkennen müssen, je inhaltsreicher und epochemachender es ist, um so gewisser müssen wir auch voraus schon annehmen, dass es auch eine um so reichere geschichtliche Entwicklung, eine um so grössere Mannigfaltigkeit von Formen, in welchen es selbst die Unendlichkeit seines Inhalts zu begreifen und für das Bewusstsein herauszustellen bestrebt ist, aufzuweisen haben werde. Auf welcher der beiden Seiten zeigt sich aber, wenn wir die Geschichte des Lehrbegriffs der beiden Confessionen darauf ansehen, der grössere Reichthum an den dieser Voraussetzung entsprechenden Erscheinungen? Es ist wahr, in imponirender Gestalt steht das Calvin'sche System an der Spitze der protestantischen Lehrentwicklung, und die Reformirten können sich mit Recht rühmen, als strenger, das Princip, mit aller Schärfe und Consequenz, in dem ganzen Zusammenhang eines wohlgegliederten Systems, durchführender Dogmatiker stehe Calvin weit über Luther. Ist aber nicht mit demselben Rechte auch zu sagen, in diesem Einen System habe sich die Produktionskraft der reformirten Confession im Grunde mit Einem Male erschöpft? Was hat denn die reformirte Confession auf dem Gebiete des Dogma's hervorgebracht, was als ein aus demselben Princip hervorgegangener wesentlicher Fortschritt anzusehen wäre? Und was konnte sie hervorbringen, nachdem einmal die Formen des absolutesten Determinismus, in welche das protestantische Dogma hineingestellt werden konnte, mit aller Strenge festgestellt waren? Jede noch so geringe der Freiheit des Subjekts gemachte Concession musste ja das ganze System aus den Fugen herausreissen, welche es, wenn auch gewaltsam, doch nur um so enger und geschlossener zusammenhielten. Als es gleichwohl auch in der Mitte der reformirten Kirche an solchen Erscheinungen nicht fehlte, was blieb anders übrig, als dass man sich gegen alles, was im Interesse des seiner Freiheit und Autonomie sich bewussten Subjekts die starre Objektivität des Systems durchbrechen wollte, sich völlig ausschliessend und abstossend verhielt? Hat Andere, welche in demselben Sinne dem kirchlichen System eine freiere Richtung zu geben suchten, nicht dasselbe Schicksal getroffen, so hatte diess nur darin seinen Grund, dass sie durch künstliche Wendungen

und zweideutige Formeln den Widerspruch ihrer Ansicht mit der Calvin'schen Orthodoxie besser zu verdecken wussten. Mit Recht ist gewiss von einer Form des protestantischen Lehrbegriffs, welche innerhalb ihrer eigenen Sphäre so wenig eine freiere Bewegung gestatten kann, und allen, die das einmal aufgestellte System mit freierem Geiste reproduciren wollen, einen so sichtbaren Zwang auferlegt, zu sagen, dass sie schon in ihrem Princip das protestantische Bewusstsein auf unnatürliche Weise beschränkt. Mag man nun auch gern zugeben, dass in allem, was den dogmatischen Lehrzwang und den starren Formalismus des Systems betrifft, zwischen den lutherischen und reformirten Dogmatikern bis über die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hinaus im Ganzen kein grosser Unterschied zu machen ist, beide nur in derselben hergebrachten unfreien Weise sich fortbewegten, so musste es sich doch in einer Periode, in welcher endlich die alten Bande sich lösten und der offene Bruch des glaubigen und denkenden Bewusstseins mit der kirchlichen Orthodoxie nicht länger zu vermeiden war, um so mehr zeigen, welcher der beiden Lehrbegriffe die grössere dogmatische Entwicklungsfähigkeit hatte. Es ist diess die Periode, in welcher in der lutherischen Kirche die rationalistische Denkweise mehr und mehr Einfluss gewann und der nun sich entspinnende und so lang fortdauernde Kampf des Rationalismus und Supranaturalismus die ganze lutherische Kirche wie in zwei feindliche Lager theilte. Wie man auch über die innere dogmatische Bedeutung dieser ganzen Periode urtheilen mag, es kann doch diess nicht hoch genug angeschlagen werden, dass es überhaupt zu einer solchen Bewegung, einem solchen Kampf entgegengesetzter Richtungen gekommen ist, die Kirche, welche diese neue Reihe von Erscheinungen in sich erlebte und aus sich erzeugte, zeugte dadurch auch von ihrer innern Lebenskraft, von dem in ihr so tief wurzelnden Trieb, durch den Kampf der Gegensätze zu einer neuen Form des dogmatischen Bewusstseins hindurchzudringen. Wie verhielt sich nun aber in dieser ganzen Zeit eines so ernstlichen Kampfes, einer so lebhaften Bewegung in der lutherischen Kirche die reformirte? Hat sie an diesen Erscheinungen der Schwesterkirche selbstthätigen Antheil genommen, oder ihnen etwas Anderes gleich Bedeutendes gegenübergestellt? Die Vertheidiger der reformirten Kirche müssen selbst gestehen, dass gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, also gerade in der Zeit, in welcher in der lutheri-

schen Kirche eine neue Produktivität erwachte, die reformirte Dogmatik aus der Literatur verschwindet, dass die reformirte Kirche dem Streite zwischen Rationalismus und Supranaturalismus fremd geblieben, ja in dieser ganzen Zeit verstummt ist (Schweizer I. S. 134). Woher diese Stille und Ruhe in einer sonst so bewegten Zeit? Gesetzt auch die reformirte Kirche hätte, wie behauptet wird, das Rationale, dessen Anerkennung die lutherische Kirche in jenem Kampfe sich erst erringen musste, von Anfang an schon gehabt, so konnte sie es doch nur in einer sehr unvollkommenen, noch wenig entwickelten Form haben, und hätte sich daher um so mehr veranlasst sehen sollen, an einem Kampfe, welcher so ganz in ihrem Interesse geführt wurde, näheren Antheil zu nehmen. Dass sie diess nicht that, woraus anders ist es demnach zu erklären, als nur daraus, dass es ihr entweder an dem innern Entwicklungstriebe fehlte, sich in neue Gegensätze hineinzuwagen, um zu einer neuen Form der dogmatischen Anschauungsweise fortzugehen, oder dass sie, wenn sie auch diesen Trieb in sich hatte, wenigstens in der Aeusserung desselben durch die Schranken ihres orthodoxen Systems sich gehemmt fühlte, an welche sie bei jeder freiern Bewegung unvermeidlich anstossen musste. Das Eine wie das Andere gibt kein sehr sprechendes Zeugniss von der Consequenz, mit welcher vorzugsweise nur in der reformirten Kirche das protestantische Princip sich fortgebildet haben soll, da die wahre Consequenz eines lebendig sich fortentwickelnden Princips doch nicht darin bestehen kann, dass man fort und fort auf demselben Punkte stehen bleibt. Aber freilich, wo man nicht gesäet hat, will man dennoch erndten, und wo man nicht gekämpft, der Ehre des Siegs sich rühmen. In reformirtem Geiste hat, wie wir schon wissen, Schleiermacher, die reformirte Dogmatik wieder aufgenommen und die grossartige Anregung, welche er der neuern Dogmatik gegeben, soll offenbar aus der reformirten Richtung sein. Wie unbegründet diese Behauptung ist, ist schon gezeigt worden. Als eine Vermittlung des reformirten und lutherischen Lehrbegriffs ist freilich die Schleiermacher'sche Glaubenslehre mit ihrem Determinismus des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu betrachten, aber alle wesentlichen Elemente, aus welchen diese neue Gestaltung der protestantischen Dogmatik hervorging, liegen doch nur auf dem Boden der lutherischen Kirche. Das reformirte System kann nicht nur nicht, wie wir schon

gesehen haben, vom Standpunkt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aus reconstruirt werden, sondern es enthält auch die letztere so Manches, was jenem System geradezu widerstreitet. Es wird diess auch von Schweizer selbst anerkannt (I. S. 94 f.), und was er nur als einen misslungenen oder den reformirten Typus missbildenden Theil der Schleiermacher'schen Glaubenslehre angesehen wissen will, stellt klar vor Augen, dass sie aus demselben Grunde, aus welchem sie nicht reformirt ist, wesentlich lutherisch ist. Das eigenthümliche Verfahren Schleiermacher's, sein Ausgehen vom gegebenen Anthropologischen, den empirischen Weg erklärt Schweizer für entschieden lutherisch, und wenn er von Schleiermacher's „jedenfalls bedenklicher" Christologie sagt, dass sie wieder unreformirt mit Abweisung der spekulativen Deduktion aus Trinität und Logos völlig empirisch, ja vollends noch weniger aus empirischer Wahrnehmung und Kunde, als aus empirischem Empfinden construirt werde, so will ja auch die lutherische Lehre nicht nur in ihrem Abendmahlsgenuss gleichfalls einen empirisch empfindbaren Christus, sondern es ist auch der sowohl geschichtliche als ideale Christus Schleiermacher's ganz analog der realen concreten Einheit des Gottmenschen der lutherischen Christologie. In demselben Sinne hebt Schweizer mit Recht auch noch diess hervor, dass während der reformirte Lehrbegriff vom Sündenfall an zweierlei Religionen oder *foedera* vorhanden sein lasse, dagegen Schleiermacher vom erschienenen Christenthum ausgehe und eine frühere Erlösung nur als eine Rückwirkung auffasse, d. h. als eine Erlösung, die nur darum vorhanden war, weil nachher Christus geschichtlich erschien. Ist also auch hier das Ausgehen vom empirisch Geschichtlichen das Unreformirte, so steht Schleiermacher mit seiner so oft getadelten Zurückstellung der alttestamentlichen Religion auch positiv auf dem lutherischen Standpunkt der Trennung des Gesetzes vom Evangelium. Alles diess zusammen berechtigt zu der Behauptung, dass die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, ungeachtet ihrer Annäherung an den reformirten Determinismus, als ein ächtes Erzeugniss des lutherischen Protestantismus anzusehen ist, welcher auch in ihr einen neuen Beweis seiner in Fortbildung des Lehrbegriffs thätigen Produktionskraft gegeben hat. Da auf diese Weise die reformirte Dogmatik überhaupt über den Stillstand, welchen sie, wenn nicht schon früher, doch in jedem Falle schon in der zweiten Hälfte

des vorigen Jahrhunderts gemacht hat, nicht hinausgekommen ist, so fällt überhaupt die ganze, in neue Formen des dogmatischen Bewusstseins eingehende Entwicklung des protestantischen Dogma's in die lutherische oder deutsch-protestantische Kirche und selbst die neueste durch Hegel bezeichnete Periode der protestantischen Theologie trägt nicht den reformirten, sondern den lutherischen Typus an sich. Mag es auch im Geist der reformirten Kirche zu sein scheinen, dass an die Stelle der abstrakten Ursächlichkeit, welche mit der reformirten Gottes-Idee zusammengehalten, ein völlig inhaltsleerer Begriff ist, die objektive Idee des absoluten Geistes tritt, so kommt doch diess nicht weiter in Betracht, da die Idee im Hegel'schen Sinne wesentlich der Process der Selbstvermittlung ist, wie er im Bewusstsein des Subjekts seinen Verlauf nimmt, in welchem erst die Idee sich verwirklicht. Der Process der Vermittlung hat auf dem Hegel'schen Standpunkt dieselbe reale Bedeutung, welche in der lutherischen Anschauungsweise das Geschichtliche der göttlichen Offenbarung und das geschichtlich sich vollziehende Erlösungswerk hat; die alte Satisfactionstheorie hat ihre vollkommene Parallele in der Hegel'schen Deduktion der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes; und wenn nach der reformirten Unterscheidung des *aeternum decretum* und der *executio* desselben die *executio* in dem Dekret schon so enthalten ist, dass sie nur als ein verschwindendes Moment desselben genommen werden kann, so hat dagegen nach der andern Betrachtungsweise das Dekret selbst alle seine Realität erst in der *executio,* oder die Idee ist wesentlich nur die in dem Process der Vermittlung sich verwirklichende und dadurch erst sich mit sich selbst zusammenschliessende Idee.

Wenn auch, so betrachtet, nur das lutherische System das Princip einer innern Bewegung, einer durch verschiedene Momente vermittelten Entwicklung in sich hat, so wäre es doch nur eine einseitige Betrachtung, wenn man das eine System schlechthin über das andere stellen wollte; auf dem Standpunkt der höhern Betrachtung gehören beide Systeme wesentlich zusammen als zwei einander gegenüberstehende Seiten derselben Einheit, in deren jeder die Idee in ihrer Totalität sich darzustellen suchte. Das lutherische System hat die objektive Gottes-Idee des reformirten als seine objektive Wahrheit zur Voraussetzung, und das reformirte muss sich erst, wenn es nicht

in seiner abstrakten Transcendenz verschlossen bleiben will, zur Subjektivität des Bewusstseins, in deren Sphäre das lutherische sich bewegt, sich aufschliessen. Das Grossartige der beiden Systeme ist eben diess, dass schon sie die Typen der beiden Richtungen und Standpunkte sind, innerhalb welcher das christliche Dogma überhaupt und das protestantische insbesondere sich so fortbewegt, dass es auf jeder neuen Stufe seiner Entwicklung nur dieselbe Aufgabe, die Vermittlung der Objektivität der absoluten Gottes-Idee mit der Subjektivität des Bewusstseins und der letztern mit der erstern, diese Einheit des Endlichen und Unendlichen, welche ebensosehr die Einheit im Unterschied als der Unterschied in der Einheit sein soll, die gottmenschliche Einheit als die substanzielle Idee des Christenthums, in einer höhern Form zu lösen sucht. Im Princip des Protestantismus lag es von selbst, dass die subjektive Seite die überwiegende wurde, und in der Freiheit des selbstbewussten Subjekts ihr volles Recht in Anspruch nahm: darauf war die lutherische Form des Protestantismus von Anfang auch im Dogma angelegt, wie sie ja auch in der geistlichen Lyrik und im Kreise der Erbauung die ganze Tiefe und Innigkeit der Subjektivität aufschloss, auf eine sie gleichfalls von der reformirten Kirche charakteristisch unterscheidende Weise [1]). Das reformirte System, oder den Calvinismus, in seiner starren Objektivität, kann man das Seitenstück zu jenem Spinozismus nennen, von welchem Schelling treffend sagt, dass er wie die Bildsäule des Pygmalion anzusehen sei, die durch warmen Liebeshauch erwärmt werden musste.

1) Man vergl. was Schweizer Vorr. S. XVIII über diesen Unterschied bemerkt.

# II.

## Die Lehre des Neuen Testaments vom Zustand nach dem Tode.

Von

E. Zeller.

---

Die Eschatologie gehört unstreitig unter diejenigen Theile der neutestamentlichen Theologie, in welchen uns die Eigenthümlichkeit der urchristlichen Vorstellungsweise und ihr Unterschied von der modernen am Schlagendsten entgegentritt. Ebendesshalb aber auch unter die, welche am Meisten gequält, entstellt, nach dogmatischen Vorurtheilen und späteren Voraussetzungen ausgedeutet worden sind. Welche unglaubliche Gewaltsamkeiten und Künsteleien, welche Sprach- und Gedankenverrenkungen, welche logische und psychologische Unmöglichkeiten sind nicht aufgewendet worden, nur allein um die Nähe der Parusie, diesen Pfahl im Fleisch einer dogmatisch befangenen Exegese, wegzubringen! Der übrigen bedenklichen Punkte, des Gerichts, der Auferstehung, der ewigen Höllenstrafen, nicht einmal zu erwähnen. Es ist nicht meine Absicht, alle diese Punkte hier zu erörtern, um so weniger, da auch schon früher in dieser Zeitschrift eine bündige und gründliche Darstellung der neutestamentlichen Lehre von den letzten Dingen gegeben worden ist [1]). Nur Eine Frage möchte ich hier zur Sprache bringen, da sie mir auch nach den verschiedenen neueren Untersuchungen immer noch weitere Beleuchtung zu verdienen scheint, die Frage nach der Vorstellung der neutestamentlichen Schriftsteller über den Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode. Gerade hier dürfte dem biblischen Eschatologen Vorsicht und Kritik gegen sich selbst besonders zu empfehlen sein. Wir sind gewohnt, die Unsterblichkeit in der Art als eine natürliche Eigenschaft der Seele zu betrachten, dass

---

1) Von W. Gass Theol. Jahrbb. IV, 1, 1 ff.

wir uns die vom Körper getrennte Seele nur um so vollständiger zu ihrem eigensten Wesen zurückgekehrt, in einer nur um so reineren und kräftigeren Existenz zu denken wissen. Ob diese Betrachtungsweise auch die der ältesten Christen gewesen sei, ob wir dieselbe nicht mehr der platonischen Philosophie, als dem N. Testament verdanken, darnach wird nur selten gefragt; eine bejahende Antwort gilt den Meisten so sehr als Axiom, dass man sich ohne Weiteres berechtigt glaubt, aus dieser Voraussetzung die unbestimmteren Aeusserungen des N. T. zu deuten, und die bestimmten, aber widerstrebenden, umzudeuten. Und doch hängt an diesem Punkte ganz besonders die Entscheidung über Identität oder Verschiedenheit des modernen und des urchristlichen Unsterblichkeitsglaubens, eine Entscheidung, die ihrerseits wieder für die ganze Ansicht vom Verhältniss des jetzigen Christenthums zum ursprünglichen und von dem, was am Christenthum überhaupt das Wesentliche und Unerlässliche ist, und was nicht, die höchste Bedeutung hat. Es ist also, wenn auch keine sehr umfangreiche, doch immerhin eine wichtige und eingreifende Untersuchung, die uns beschäftigt, wenn wir hier die Frage aufwerfen, wie sich das N. T. den Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode vorstellt, ob es dieselbe nach dem Abscheiden aus dem Leibe sofort zu einem vollkräftigen neuen Leben gelangen lässt, ob es demnach die Unsterblichkeit der Seele im modernen Sinne des Wortes lehrt oder nicht?

In der jüdischen Theologie zur Zeit Christi findet sich bekanntlich eine dreifache Lehrweise in Betreff der Unsterblichkeit. Die Sadducäer läugneten die Auferstehung, und wenn wir dem Josephus glauben dürfen, alle und jede Fortdauer der Seele nach dem Tode [1]).

1) Jos. Antt. XVIII, 1, 4: *Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι.* B. J. II, 8, 14: *ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν.* Mit Recht vermuthet jedoch Hase Dogm. 2. A. S. 117 f., nach dem Vorgang Früherer, dass die wahre Lehre der Sadducäer nur die altväterliche Ansicht vom Schattenreich gewesen sei, welche pharisäisch Gesinnten einem gänzlichen Läugnen der Unsterblichkeit gleich scheinen mochte. Dahin weist auch das N. T. Matth. 22, 23. Mr. 12, 28. Luc. 20, 27. Apg. 23, 8, wo immer nur davon die Rede ist, dass die Sadducäer die Auferstehung geläugnet haben.

Die alexandrinische Theologie eines Philo lässt nach platonischem Vorbild die reinen Seelen der Frommen alsbald nach der Trennung vom Körper in den Himmel zurückkehren, die übrigen, je nach ihrer Beschaffenheit, die auf- oder abwärts führenden Stufen einer Seelenwanderung durchlaufen [1]), unverbesserliche Sünder am Weltende in einen, wie es scheint ewigen, Strafort hinabgehen [2]). Nach pharisäischem Dogma kommen die Seelen unmittelbar nach dem Tode in den Scheol oder Hades, welcher in zwei Abtheilungen, das Paradies und die Geenna, einen Ort der Belohnung und einen Ort der Bestrafung, zerfällt; auch das Leben im unterirdischen Paradiese jedoch ist kein wahres, vollkräftiges Leben; dieses tritt erst bei der Auferstehung für die Frommen wieder ein, wogegen die Gottlosen für immer in der Geenna bleiben [3]). Unter diesen Lehrtypen fan-

---

1) S. Gfrörer, Philo I, 403 ff. Ueber die entsprechende Lehre des Buchs der Weisheit und des sog. 4. Buchs der Makk. (auch u. d. T. *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, oder de Maccabaeis in den Werken des Josephus, b. Havercamp II, 497 ff.) s. ebd. II, 191 f. 243. 255 f., auch de Wette Bibl. Dogm. S. 151.

2) Philo, De exsecrationibus S. 934, E, Höschel. Wenn Gfrörer a. a. O. S. 406 fragt, ob hier Philo nicht mehr im Sinn der Volksmeinung, als seinem eigenen spreche, so ist dagegen zu beachten, dass die Annahme einer Seelenwanderung und die einer ewigen Verdammniss sich nicht schlechthin ausschliessen; auch Plato lässt neben der Seelenwanderung der Mehrzahl unheilbare Sünder für ewig in den Tartarus gestürzt werden; s. meine Phil. d. Gr. II, 264 f.

3) Jos. Antt. XVIII, 1, 3: *Ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς, αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε· καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προστίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν.* B. J. II, 8, 14: *ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.* Dass hier selbst das Leben der Frommen im Hades, trotz der darin stattfindenden Belohnung, doch noch als kein wahres Leben betrachtet wird, zeigt eben der Gegensatz des *ἀναβιοῦν*, und der ganze Gedankenzusammenhang; denn worin läge der Werth dieser Wiederbelebung, wenn der Zustand vor derselben nicht minder vollkommen wäre, als der nachherige? Wenn bei dem *ἀναβιοῦν*, dem *μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα*, nicht selten an eine Seelenwanderung gedacht

den dann ohne Zweifel auch Mischungen statt; wenn z. B. nach essenischer Ueberlieferung die Seelen, von den Banden des Körpers befreit, aufwärts fliegen, und die guten in einen reizenden Ort jenseits des Ocean versetzt, die schlechten in ewige Verdammniss verstossen werden [1], so ist hier die alexandrinische Lehre von einer unmittelbar nach dem Tod eintretenden definitiven Vergeltung mit den Volksvorstellungen vom Paradies und der Geenna combinirt, wogegen die nähere Ausmahlung des Aufenthalts der Seligen nach griechischem Muster vielleicht dem Josephus angehört, der es bekanntlich liebt, jüdische Meinungen und Gebräuche in einer seinen heidnischen Lesern von sonsther geläufigen Form darzustellen. Umgekehrt tritt in einer Aeusserung, welche dieser Schriftsteller in eigenem Namen thut, neben der pharisäischen die essenisch-alexandrinische Ansicht entschieden hervor [2]. Wir würden uns schon dess-

---

wird (Bretschneider, Dogm. II, 378. Capp. Theol. Iud. e Josepho S. 51 f. de Wette, Bibl. Dogm. S. 152. Strauss, Glaubensl. II, 633), so ist diess ohne Zweifel unrichtig; die Worte lassen sich ebensowohl von der Auferstehung erklären, und nach dem, was wir sonst von der pharisäischen Lehre wissen, können sie nur auf diese gehen. Noch weniger lassen sich die Stellen Mt. 14, 2. 16, 14 für ein Vorkommen des Glaubens an Seelenwanderung bei den Juden anführen, denn wenn die Wiederkunft einzelner ausgezeichneter Persönlichkeiten, eines Elias, Jeremias, Johannes (auch Henoch und Moses) erwartet wird, so ist diess etwas ganz Anderes, als die Wanderung der Seele durch verschiedene Persönlichkeiten; kennt doch auch die heidnische und christliche Sage eine Wiederkunft Nero's, und die germanische eine Wiederkunft mehrerer deutschen Kaiser. Eher könnte man an die halb pythagoreische Lehre der Clementinen von den 7 Säulen der Welt erinnern; aber auch diese betrifft einen Ausnahmsfall, und das Subjekt der Wanderung ist nicht eine gewöhnliche Menschenseele; ohnedem enthält diese Schrift viele eigenthümliche Meinungen.

1) Jos. B. J. II, 8, 11 bezeichnet als essenische Lehre: *τὰς ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν.... ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν... τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. Καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς, ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἕλλήνων, ἀποφαίνονται τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι, καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις, οὔτε νιφετοῖς, οὔτε καύμασι βαρυνόμενον* u. s. w.

2) B. J. III, 8, 5. S. 247 unt. Havern. in der Rede, durch welche

halb nicht wundern können, wenn auch in der auf die jüdische gepflanzten christlichen Eschatologie da oder dort heterogene Elemente beisammen sein sollten.

Die gewöhnlichste Vorstellung über den Zustand nach dem Tode ist nun auch im N. T. ganz entschieden die der pharisäischen Theologie, dass die Seelen nach dem Austritt aus dem Leibe zum Scheol hinabsteigen, und hier der Auferstehung entgegenharren, dass mithin zwischen Tod und Auferstehung kein wahres Leben stattfinde. Diess erhellt zwar nicht aus dem Ausdruck κοιμηθέντες oder κεκοιμημένοι, der für die Verstorbenen gebraucht wird, da sich dieser Ausdruck zunächst auf die leibliche Erscheinung des Todes bezieht; noch weniger kann man daraus, wie natürlich, auf die Lehre von einem Seelenschlaf schliessen. Dagegen haben wir andere unzweideutige Erklärungen. Schon das ist mit Recht bezeichnend gefunden worden [1]), dass die Gestorbenen vor der Auferstehung durchweg νεκροὶ, Todte, heissen, und für Auferstehung ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν gesagt wird. Dieser Ausdruck setzt allerdings voraus, dass erst mit der Auferstehung der Zustand des Todtseins, die Herrschaft des θάνατος über den Menschen, aufhöre und die ζωὴ beginne, sollten auch nicht alle Einzelnen ihn in dieser Meinung gebraucht haben; wo der körperlosen Seele ein Leben zugeschrieben wird, das ihrem jetzigen an Intensität zum Wenigsten gleichkommt, wird wohl von Gestorbenen, aber nicht von Todten gesprochen werden. Es wird aber auch ganz bestimmt und deutlich gesagt. Wenn in der bekannten Stelle Mt. 22, 23 ff. parallel aus dem Satze, dass Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen sei, die Nothwendigkeit — nicht der Unsterblichkeit, sondern der Auferstehung gefolgert wird, so setzt diess ganz unbestreitbar voraus, dass ohne

---

Joh. seine mit ihm eingeschlossenen Gefährten vom Selbstmord abzuhalten versucht: τὰ μὲν σώματα θνητὰ πᾶσι . . . ψυχὴ δὲ ἀθάνατος ἀεί. . . Τῶν μὲν ἐξιόντων τοῦ βίου κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον. . . καθαραὶ καὶ ἐπήκοοι μένουσιν αἱ ψυχαὶ, χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον, ἔνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἀγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν· ὅσοις δὲ καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες, τούτων μὲν ᾅδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτεινότερος.

1) Bretschneider, Dogm. II, 382 f.

die Auferstehung Gott in Betreff der Verstorbenen (Abraham, Isaak, Jakob) kein θεὸς ζώντων sein würde, dass mithin diese Verstorbenen erst durch die Auferstehung wieder zu ζῶντες werden, vor der Auferstehung also es noch nicht sind. Dieselbe Voraussetzung liegt der Beweisführung des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 12 ff. zu Grunde. Den Worten des 13. V.: εἰ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, entspricht hier V. 19: εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἠλπικότες ἐσμὲν ἐν Χριστῷ μόνον. Der Apostel glaubt also, wenn keine Auferstehung wäre, so würde die Hoffnung des Christen nicht über das gegenwärtige Leben hinausreichen, d. h. er kann sich ein jenseitiges Leben durchaus nur unter der Bedingung und in Folge der Auferstehung denken, muss also denen, welche noch nicht auferstanden sind, dieses Leben absprechen. Noch bestimmter erklärt er diess im Folgenden: „Wenn die Todten nicht auferstehen, was begeben wir uns um Christi willen tagtäglich in Gefahr? was hätte ich von einem Kampfe, wie der, den ich neulich in Ephesus bestanden habe, wenn ich diesen Kampf nur vom menschlichen Standpunkt aus betrachten dürfte? wenn die Todten nicht auferstehen, lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt.“ Es lässt sich nicht deutlicher sagen, dass sich Paulus das jenseitige Leben schlechthin an die Auferstehung geknüpft denkt, dass er ohne diese keinen Trost und Zweck seiner Aufopferungen kennt, dass er die Gestorbenen, wenn sie nicht auferstünden, nur als Todte zu betrachten wüsste. Hieraus folgt von selbst, dass auch die wirklich Gestorbenen in der Zeit bis zur Auferstehung νεκροὶ sind, und eben diess mag mit zum Wunsch des Apostels 2 Kor. 5, 4 beitragen, οὐκ ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, d. h. ohne den Process des Todes durch die Verwandlung seines irdischen in einen verklärten Leib (1 Kor. 15, 51 ff.) unmittelbar in den Vollendungszustand zu gelangen: er wünscht, dass ihm theils das Sterben selbst, theils der Zwischenzustand im Scheol erspart bleibe.

Mit dieser Ansicht vom Jenseits stimmt das ganze N. T. überein. Wo der künftigen Vergeltung und des jenseitigen Lebens in anderen, als ganz unbestimmten Ausdrücken, Erwähnung geschieht, ist dieses durchweg an die Auferstehung geknüpft. Man vgl. Luc. 14, 14. Apg. 4, 2. 17, 18. 31. 23, 6. 24, 15. 21. Röm. 6, 5. 1 Kor. 15, 54. Apoc. c. 20. Joh. 5, 29. 6, 39 ff. 54. 11, 23 f.

Von den Stellen, welche man für die entgegengesetzte Annahme anführt, beweist keine einzige das, was sie soll. Man beruft sich auf Lukas, auf Johannes, auf den Philipper- und Ebräer- selbst den zweiten Korinthierbrief, auf die Apokalypse. Fassen wir zunächst diese in's Auge, so erscheint schon c. 4, 24 u. ö. Jehovah umgeben von 24 Aeltesten. Allein dass dieses verstorbene Menschen seien, wird nirgends gesagt [1]); überhaupt hat der ganze Zug keine dogmatische Bedeutung; diese Aeltesten gehören mit zum symbolischen Apparat der Schrift; es ist der jerusalemitische Priesterrath, in den Himmelstempel, als das Urbild des irdischen, übergetragen. Später, c. 7, 9. 13 ff. c. 14, 1 ff. treffen wir allerdings in der Begleitung Christi auch die von ihm Erlösten; wiewohl aber diese hier vor der Darstellung der Auferstehung (c. 20) erwähnt werden, so bezieht sich doch diese Erwähnung nur auf den Zustand nach derselben. Jene beiden Stellen bilden nämlich nicht ein Moment in der geschichtlichen Entwicklung der Weissagung selbst, sondern es sind episodisch eingeschobene Bilder, in denen auf das Ziel des eschatologischen Kampfes hingewiesen wird, wie denn gerade die Schilderung c. 7, 15 ff. selbst im Ausdruck ganz unverkennbar auf die Beschreibung der nach der zweiten Auferstehung eintretenden Seligkeit im himmlischen Jerusalem, c. 21, 22 — c. 22, 5 hinsieht. Wenn endlich aus c. 6, 9—11 geschlossen wird, dass wenigstens die Märtyrer vor der Auferstehung im Himmel bei Gott seien (Bretschneider a. a. O.), so ist selbst diess schwerlich richtig. Wir haben hier nämlich offenbar gleichfalls eine rein symbolische Darstellung. Der Gedanke: das Gericht über die Heiden soll zur Rache für die Märtyrer kommen, aber doch noch einige Zeit aufgeschoben werden — dieser Gedanke wird in dramatischer Form so dargestellt, dass die Märtyrer selbst rachefordernd auftreten, aber mit der sicheren Aussicht auf die baldige Erhörung ihres Gebets, und ihre bevorstehende Verherrlichung [2]) vorerst noch zur Ruhe verwiesen werden. Da

1) C. 5, 9 nämlich ist hinter ἠγόρασας das ἡμᾶς der Recepta zuverlässig zu streichen.

2) Die στολὴ λευκὴ V. 11, das himmlische Priester- und Ehrenkleid — vgl. c. 3, 4 f. 7, 13 f. 19, 8. Mt. 22, 11 f. — ist Unterpfand der Aufnahme ins Gottesreich.

aber die Scene im Himmel ist, so müssen auch die Märtyrerseelen sich hier vernehmlich machen können. Wären sie nun gleichfalls im Himmel, so hätte diess keinen Anstand; sie dürften nur aus dem Chore der Himmlischen hervortreten oder hervorrufen. Wenn sie statt dessen unter dem himmlischen Brandopferaltar hervorsprechen, unter dem sie sich auch c. 16, 7 noch zu befinden scheinen, so beweist diess, dass sie eben noch nicht im Himmel sind. Wo sind sie aber dann? Man könnte an den rabbinischen Satz denken, an welchen Schöttgen z. uns. St. erinnert, wornach die Seelen der Frommen bis zur Auferstehung unter dem Throne Gottes aufbewahrt werden. Allein in diesem Fall müssten sie eben unter dem göttlichen Thron, nicht unter dem Altar hervorrufen. Der Verfasser denkt sich vielmehr jene Märtyrerseelen ohne Zweifel, wie alle noch körperliche Seelen, im Scheol. Um sich von hier aus im Himmel hörbar zu machen, blieb nichts übrig, als sie durch irgend eine Oeffnung des Himmelsgewölbes heraufsprechen zu lassen, und dazu benützt nun der Prophet, um die topographische Uebereinstimmung dieses Zugs mit der sonstigen Vorstellung vom Weltgebäude mit Recht nicht bekümmert, die Vorstellung vom Himmelsaltar, indem er unter diesem, wie unter dem Brandopferaltar des jerusalemitischen Tempels, eine Cisterne anbringt. Dass die Seelen der gemordeten Christen aus dieser hervorrufen, ist um so passender, da jene Cisterne im irdischen Tempel den Zweck hatte, das Blut der Opferthiere aufzufangen, und die christlichen Märtyrer, die sich selbst Gott geopfert haben, mit leichter Symbolik, als ein vor Gott (am himmlischen Altar) geschlachtetes Opfer dargestellt werden konnten, dessen Blut nun natürlich in die Cisterne unter dem Altar läuft. Im Blut ist aber, nach alttestamentlicher Anschauung, auch die Seele. Auch in dieser Stelle liegt daher nichts, was uns nöthigte, dem Verfasser der Apokalypse eine von der gewöhnlichen jüdischen abweichende Vorstellung vom Zustand der Seelen nach dem Tode zuzuschreiben, sondern eher ein Beweis des Gegentheils. Noch deutlicher erhellt diess aus c. 20, 4 f., denn eben darin besteht ja nach dieser Stelle der eigenthümliche Vorzug der Märtyrer, dass sie um 1000 Jahre früher wieder zum Leben kommen, als die übrigen Menschen, und die Freuden des irdischen oder ersten Messiasreichs mitgeniessen dürfen; diess setzt voraus, dass sie vor Anfang dieser 1000 Jahre

nicht ζῶντες gewesen sind, sondern sich ebenso, wie nach V. 13 die Genossen der zweiten Auferstehung, im Hades aufgehalten haben.

Wenden wir uns von der Offenbarung zum Evangelium des Johannes, so begegnen wir zwar auch in der Eschatologie, wie im sonstigen Lehrbegriff dieser beiden Schriften, einer tiefgreifenden Differenz, aber gerade bei dem Punkte, der uns hier beschäftigt, ist dieselbe kleiner, als man nach ihrem sonstigen Verhältniss vermuthen möchte. Zwar erklärt der Johanneïsche Jesus Ev. 17, 24: πάτερ, οὓς δέδωκάς μοι, θέλω, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ u. c. 14, 2 f.: ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν· πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν· καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτὸν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, καὶ ὑμεῖς ἦτε. Allein diese letzteren Worte, von πάλ. ἔρχ. an, sind ohne Zweifel ebenso, wie die verwandten V. 18—21. 23 von der geistigen Wiederkunft im Paraklet zu verstehen, in welche sich dem Evangelisten die von seinen Zeitgenossen erwartete äussere auflöst, mag auch nach der Weise dieses Schriftstellers die Vorstellung von der reellen Versetzung der Menschen zu Christus mit hereinspielen; was aber diese selbst betrifft, so ist eben die Frage, wann die Glaubigen zu Christus und in die vielen Wohnungen des Vaters kommen sollen. Gerade darüber aber sagen die angeführten Stellen nichts aus; denn dass ein Zusichnehmen am Ende der Tage „den Jüngern kein hinreichender Trost gewesen wäre," und desshalb „hier nur das geistige Wiederkommen Christi und die Aufnahme der Seinigen in die Gemeinschaft des seligen Lebens im Himmel verstanden werden könne [1]," lässt sich schwerlich behaupten; warum sollte es ihnen kein Trost gewesen sein, wenn ihnen Jesus sagte: ich werde alsbald nach meinem Hingang im Geiste, seiner Zeit aber, am Ende des Weltlaufs (das sich der Evangelist ohne Zweifel keine 1800 Jahre entfernt dachte, selbst wenn 1 Joh. 2, 18 nicht von ihm sein sollte) auch in sichtbarer Gegenwart wieder mit euch vereinigt werden? Nur dieser Trost wird wenigstens auch c. 5, 24 ff. 6, 54 ff. den Glaubigen gegeben, und dabei ganz ähnlich, wie c. 14, unmittelbar von dem Leben Christi im Frommen auf das Leben der Frommen

1) Lücke zu Joh. 14, 3.

nach der Auferstehung übergegangen. Nur auf dieses werden wir auch durch Joh. 10, 28. 11, 25 f. 1. Joh. 3, 2. 14 verwiesen. Mit mehr Recht wird von Bretschneider Joh. 13, 36—38 auf das Gehen zum Vater bezogen, da ὑπάγειν allerdings in der Verbindung, wie wir es hier haben, und namentlich in der Stelle, auf welche die unsrige zurückweist, c. 8, 21, diese Bedeutung hat. Wird nun aber hienach auch dem Petrus verheissen, dass er Christo zum Vater nachfolgen solle, so ist doch wieder nichts darüber ausgesagt, ob diess unmittelbar nach seinem Tod, oder erst später bei der Auferstehung geschehen werde. Selbst im erstern Fall bliebe aber immer die Annahme Bretschneiders übrig, dass diese Verheissung dem Petrus, einer später zu erörternden Vorstellung gemäss, nur mit Rücksicht auf seinen Märtyrertod ertheilt werde; wir hätten also auch dann noch keinen Beweis für die Lehre von einem allgemeinen unmittelbaren Uebergang der gestorbenen Frommen in den Himmel. Und da nun statt dessen in den obenerwähnten Stellen des 5., 6. u. 11. Kap. vielmehr von einem Hervorgang der Todten aus den Gräbern am jüngsten Tage die Rede ist, da nur hieran c. 5, 25 das Leben (ζῆν) geknüpft wird, da c. 6, 39 dem μὴ ἀπολέσω das ἀναστήσω ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ parallel steht, so sind wir ohne allen Zweifel zu der Folgerung berechtigt, dass dem vierten Evangelisten ebenso, wie dem Paulus, zwischen Tod und Auferstehung nur ein solcher Zustand in die Mitte fällt, der kein wahres Leben ist, in dem die Menschen, wenn er ewig dauerte, verloren wären, „die Nacht, in der Niemand wirken kann“ (c. 9, 4), mag er sich nun diesen Zustand, wie das Wahrscheinlichste ist[1]), auch als ein Leben im Scheol, oder in irgend einer anderen Form vorgestellt haben.

---

1) Man hat hierauf wohl auch c. 8, 56 (Abraham freute sich meinen Tag zu sehen, und hat ihn gesehen) zu beziehen. Abraham freut sich über die Menschwerdung Christi im Paradiese, in dem ihn ja auch Lukas 16, 24 für seine Nachkommen sorgen lässt. Es ist möglich, dass der Evangelist damit auf die Erzählung anspielt, die uns im Evangelium des Nikodemus erhalten ist, dass bei der Geburt Christi der Hades von einem purpurnen Licht durchglänzt wurde, bei dessen Anblick alle alttestamentlichen Frommen frohlockten — wie es hier heisst: Ἀβραὰμ ἠγαλλιάσατο.

Gerade bei Paulus sollen sich nun allerdings gleichfalls Belege einer anderen Ansicht finden. Diess wäre nun freilich, nach den oben angeführten unzweifelhaften Erklärungen des Apostels, schwer zu begreifen; indessen müssen wir die Stellen selbst ansehen. Es sind zwei: 2 Kor. 5, 1—10 u. Phil. 1, 23. Die letztere muss jedoch um ihres zweifelhaften Ursprungs willen späterer Erörterung aufgespart bleiben, so dass wir hier nur von 2 Kor. 5 zu sprechen hätten. Hier spricht nun Paulus allerdings die Ueberzeugung aus, nach der Auflösung seines irdischen Leibes einen neuen himmlischen [1]) zu erhalten, und damit verknüpft sich ihm der Wunsch (V. 8), *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.* Würden aber auch diese letzteren Worte, für sich genommen, die Erklärung erlauben, als hoffe Paulus unmittelbar durch den Tod zu Christo zu kommen, so nöthigt doch schon der nächste Zusammenhang, von ihr abzugehen. Denn wenn unmittelbar zuvor von der Ueberkleidung mit dem himmlischen Leibe die Rede ist, so ist klar, dass er sich das *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος*, welches ihn zum Herrn bringen soll, von der Ertheilung des himmlischen Leibes nicht getrennt denkt. Diese aber erfolgt nach 1 Kor. 15, 50 ff. nur in zweierlei Weise: entweder mittelst der Auferstehung oder mittelst der Verwandlung. Eines von beiden muss also Paulus dem *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* vorangehend gedacht haben. Ebendahin weisst aber auch V. 10 die Erwähnung des allgemeinen Gerichts, denn wenn erst in Folge von diesem die Vergeltung eintritt, so kann das Sein bei dem Herrn nicht unmittelbar mit dem Tode des Einzelnen, sondern erst nach dem Gericht und der ihm vorangehenden Auferstehung anfangen. Erwägen wir endlich, dass der Apostel nur wenige Monate vor Abfassung unserer Stelle 1 Kor. 15, 51 die bestimmte Erwartung ausspricht, von der Wiederkunft Christi noch lebend getroffen und durch die Verwandlung seines irdischen in einen verklärten Leib dem Tod entnommen zu werden, und dass er

---

1) *Ἐξ οὐρανοῦ*, V. 2. Dasselbe besagt aber auch das *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* V. 1. Die neue Behausung ist gegenwärtig im Himmel, wir haben also für den Fall unserer Auflösung eine *οἰκία ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, sofern wir aber damit bekleidet werden, ist sie eine vom Himmel kommende, ein *οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ*.

eben diese Erwartung als Wunsch auch hier, V. 4, wiederholt, so werden wir es durchaus unglaublich finden müssen, dass er in demselben Zusammenhang eine jener geradezu widersprechende Ansicht äussern sollte [1]), und scheint auch aus c. 4, 14 hervorzugehen, dass er durch die Gefahren, in denen er sich befand, in jener Erwartung wankend geworden war, so kann er sie doch nicht so schlechthin aufgegeben haben, um jetzt mit aller Bestimmtheit eine unmittelbare Versetzung in den Himmel durch den Tod zu erwarten. Der Sinn der Stelle ist daher wohl nur dieser: „Wie es auch meinem Leibe gehen mag, so tröste ich mich der sicheren Hoffnung, mit einem neuen überkleidet zu Christo zu kommen," mag nun — diess lässt der Apostel hier unentschieden — mein jetziger Leib durch den Tod aufgelöst werden oder nicht. Das Sein bei Christo, von dem hier gesprochen wird, ist nur von demjenigen zu verstehen, welches in Folge der Parusie für die Glaubigen eintritt.

Bestimmter würde nach der immer noch gewöhnlichsten Erklärung Lukas von einer unmittelbar nach dem Tod stattfindenden Versetzung der Frommen zu Gott reden, c. 16, 19 ff. in der Parabel von Lazarus und dem reichen Mann, c. 23, 43 in der Rede Jesu an den Mitgekreuzigten. Dass jedoch in der erstern Stelle der Schooss Abrahams, in den Lazarus nach seinem Tode kommt, nicht das obere, oder himmlische, sondern das untere Paradies bezeichnet [2]), dass wir also hier statt der jetzt gewöhnlichen vielmehr die jüdisch-pharisäische Lehre von den *δικαιώσεις καὶ τιμαὶ ὑπὸ χθονὸς* haben, diess beweist unwidersprechlich der Umstand, dass die Bewohner des Paradieses und der Geenna zu einander hinübersehen und mit einander sprechen können; dass diess in Betreff der beiden Abtheilungen des Scheol der Fall sei, wird von den Rabbinen ausdrücklich gelehrt, und hier ist es auch allein möglich, weil beide, nach jüdischer Lehre, nur durch eine Kluft oder Scheidewand ge-

1) Mit Recht macht hierauf auch Gödel aufmerksam in der Abhandlung: »Die Hadeslehre des N. T.« in der Zeitschrift: die Zukunft der Kirche, von Ebrard 1847, 5, 156. Für die Erklärung der Stelle überhaupt vgl. de Wette.

2) Man sehe über die Unterscheidung eines doppelten Paradieses: Eisenmenger, Entd. Judenth. II, 296 ff.

trennt, aneinandergrenzen [1]), wogegen zwischen dem himmlischen Paradies und der Hölle ein solcher Verkehr nicht denkbar ist. Nur dieses Paradies kann aber auch c. 23, 43 gemeint sein, da Christus der neutestamentlichen Lehre zufolge erst nach seiner Auferstehung in den Himmel, unmittelbar nach seinem Tode dagegen, wie gerade auch bei Lukas gelehrt wird, in den Hades gekommen ist (Apg. 2, 27. 31. Eph. 4, 9. 1 Ptr. 3, 19; vgl. Röm. 10, 7), und wenn Strauss hiegegen einwendet (Glaubensl. II, 638): dadurch, dass Jesus Luc. 23, 46 seine Seele in die Hände seines himmlischen Vaters niederlegt, werde die Lokalität des Paradieses ziemlich schwankend, so ist hierauf mit Recht erwiedert worden [2]): jenes letzte Wort Jesu könne ja auch nur die Bitte enthalten, dass der himmlische Vater seine Seele beschützen, sie nicht im Hades lassen möchte. Fügt aber derselbe mit Beziehung auf die Parabel von Lazarus und dem reichen Mann weiter hinzu: „jedenfalls sei in derselben die Vergeltung gleich nach dem Tode als ein Letztes hingestellt, welches keine weitere Entscheidung mehr erwarten lasse," so muss ich diess entschieden bestreiten; was die Parabel aussagt, ist nur, dass schon unmittelbar nach dem Tod entgegengesetzte Zustände der Vergeltung eintreten, damit ist aber das spätere Endgericht so wenig ausgeschlossen, als durch die völlig gleichlautende pharisäische Lehre, die wir oben aus Josephus belegt haben.

Nach diesem sind nur noch die Stellen Phil. 1, 21 ff. Ebr. 12, 23. [3]) Apg. 7, 59 zu erörtern. Von diesen müssen wir nun allerdings zugeben, dass in ihnen ein unmittelbar nach dem Tod eintretendes Kommen zu Gott und Christus erwartet wird. Zwar ist auch dieses, namentlich in Betreff der Aeusserung im Philipperbrief, geläugnet worden. Allein wenn hier gesagt wird: „ich weiss nicht, welches von beiden ich vorziehen soll, zu sterben und bei Christo

---

1) Ueber diese Vorstellung ist ausser de Wette z. d. St. und den von ihm Angeführten auch Eisenmenger a. a. O. II, 514 f. zu vergleichen.

2) Grorgii in d. Theol. Jahrbb. IV, 21.

3) Dass Ebr. 9, 27 (*ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*) nicht hergehört, versteht sich; es wird ja nicht gesagt, wie lange nach dem Tode das Gericht folgt; nach c. 6, 2 aber ist es erst nach der Auferstehung zu setzen.

zu sein, oder noch länger am Leben zu bleiben; jenes wäre für mich selbst besser, dieses für meine Wirksamkeit und für Euch" —: so ist darin doch offenbar die Voraussetzung enthalten, dass der Apostel, im Fall seines baldigen Todes, schneller zu Christus komme, als im Fall seiner Erhaltung, also nicht erst zur Zeit der Parusie, die ihn jedenfalls, auch wenn sie ihn noch lebend traf, mit Christus vereinigen musste. Etwas unsicherer ist diese Vorstellung Ebr. 12, 23; doch ist nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser unter den Geistern der vollendeten Gerechten (*πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*), von denen er hier redet, die noch in Hades befindlichen Seelen verstanden hat, mag man nun die *δίκαιοι* selbst mit DE WETTE z. d. St. von den alttestamentlichen Frommen, oder von gestorbenen Christen erklären. Es erhellt diess, ausser dem allgemeinen Sprachgebrauch des *τελειοῦν*, namentlich aus c. 11, 40: *οὗτοι πάντες . . . οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, . . . ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι.* Da hier dem *τελειοῦν* das *κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν* parallel steht, so müssen die *δίκαιοι τετελειωμένοι* solche Fromme sein, welche die Verheissung schon erlangt haben, welche sich also bereits im Reich Gottes, bei Christo befinden. Wann endlich Apg. 7, 55. 60 Stephanus im Augenblick seines Todes den im Himmel zur Rechten Gottes stehenden Christus anruft: *κύριε Ἰησοῦ δέξαι τὸ πνεῦμά μου*, so erlaubt dieser Ausruf nicht ebenso, wie der verwandte des sterbenden Christus, die Erklärung, dass er sich damit nur überhaupt der Obhut des Angerufenen empfehlen wolle, denn „in der Hand Gottes" ist auch die im Hades befindliche Seele, das in Empfang Nehmen dagegen bezeichnet eine persönliche Begegnung zwischen dem Empfangenden und dem Empfangenen, die hier nur möglich war, wenn sich der Geist des Stephanus zu Christus in den Himmel erhob — denn an eine Ubiquität Christi ist natürlich in der Apostelgeschichte nicht zu denken.

In diesen drei Stellen ist also statt eines Zwischenzustands im Scheol wirklich von einem gleich nach dem Tode beginnenden Sein bei Christus die Rede. Dafür kommt nun aber hier ein anderer Umstand in Betracht, auf den BRETSCHNEIDER (Dogm. II, 385) mit Recht aufmerksam macht. Die genannten Stellen beziehen sich nämlich, wie es scheint, nicht auf die Christen überhaupt, sondern zunächst nur auf christliche Märtyrer. Bei denen der Apg. und

des Philipperbriefs ist diess von selbst klar; im Ebräerbrief ist diese Beziehung, nach Vergleichung von c. 10, 32 ff. 12, 4. 13, 7, auch c. 6, 6. 10, 25 wenigstens möglich, und der Ausdruck τετελειωμένοι macht sie sogar wahrscheinlich, da dieses Wort nicht allein sonst [1]), sondern auch in unserem Brief selbst, c. 2, 10. 5, 9. 10, 40 von der Vollendung durch Leiden und Märtyrertod gesetzt ist. Nun finden wir in der christlichen Kirche sehr frühe den Märtyrern das Vorrecht beigelegt, dass sie nach dem Tode, statt mit den andern Gestorbenen in den Hades hinabzusteigen, unmittelbar zu Gott kommen sollen. Nach Bretschneider (a. a. O. S. 385) hätten schon die Juden diese Meinung gehabt; hier lässt sie sich jedoch nicht nachweisen, denn 2. Makk. 7, 9. 11. 14. 23. 29. 32. 36. 14, 46. worauf sich der genannte Gelehrte beruft, ist durchaus nur von der Auferstehung, nicht von einer früheren himmlischen Seligkeit die Rede, und wenn 4. Makk. 13. 15. 16. 17 von den Märtyrern eine solche erwartet wird, so ist sie doch nicht auf diese beschränkt, sondern nach alexandrinischer Lehrweise auf alle Frommen ausgedehnt. Auch in der Apokalypse und 2 Kor. dürfen wir sie nach dem Obigen nicht suchen. Dagegen ist sie durch die Schriften des zweiten und dritten Jahrhunderts, auf welche sich auch Bretschneider beruft, hinreichend belegt. Am Unzweideutigsten äussert sich in dieser Beziehung Tertullian. *Nemo*, sagt er De res. c. 43, *peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, scilicet paradiso* (hier das himmlische Paradies) *non inferis deversurus.* Und an einer anderen Stelle, De an. 55: *Quomodo Joanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subjicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi janitrix cedit, nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? Nova mors pro Deo et extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio. . . Tota paradisi clavis tuus sanguis est.* Man könnte vermuthen, es sei diess eine montanistische

1) S. Clem. Alex. Strom. IV, 206. Sylb. (570 Potr.) τελείωσιν τὸ μαρτύριον καλοῦμεν.

Privatmeinung Tertullians, um so mehr, da er sich in der zuletzt angeführten Stelle wirklich auf einen montanistischen Prophetenspruch *(ut paracletus monet)* beruft; und es ist auch unverkennbar, dass sie sich ihm bei der seiner Parthei eigenen Ueberschätzung des Märtyrerthums besonders empfehlen musste; indessen gehört sie weder ihm noch dem Montanismus allein an. In der afrikanischen Kirche selbst äussern sich die Confessoren, deren Schreiben an Cyprian als epist. 31 (auch 26 oder 25) in den Werken des Letztern steht, §. 3 ganz in Tertullians Sinn: *Quid gloriosius, quidve felicius ulli hominum poterit ex divina dignatione contingere, quam inter ipsos carnifices in ipso interitu confiteri Dominum Deum? . . . quam relicto mundo coelum petiisse, quam desertis hominibus inter angelos stare? quam impedimentis omnibus saecularibus ruptis in conspectu Dei jam se liberum sistere? quam coeleste regnum sine ulla cunctatione tenere?* u s. w., wofür dann im Folgenden Belegstellen, wie Mtth. 5, 10 beigebracht werden. Dass auch hier der alsbaldige Eintritt in's Reich Gottes als ausschliesslicher Vorzug der Märtyrer betrachtet wird, zeigen ausser dem ganzen Zusammenhang, in dem eben nur solche Vorzüge aufgezählt werden, namentlich die Worte *sine ulla cunctatione*, die unverkennbar den Gegensatz zwischen den Märtyrern, welche ohne Verzug in's Reich Gottes kommen sollen, und den übrigen Menschen andeuten, bei denen der Zwischenaufenthalt im Hades einen solchen Verzug bringt. Auf dieselbe Vorstellung beziehen sich aber auch schon die Schriften der sog. apostolischen Väter, des angeblichen römischen Clemens, des Polykarp und Ignatius, welche trotz ihrer Unächtheit wenigstens vom Glauben der Kirche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Zeugniss geben. Der Erstgenannte sagt 1 Kor. 5 über Petrus: *μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*, und ebenso über Paulus: *μαρτυρήσας . . ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη.* Wohl mit Beziehung hierauf heisst es in Polykarps Philipperbrief, c. 9: (*παρακαλῶ ὑμᾶς*) *ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονὴν* (Standhaftigkeit im Bekenntniss), *ἣν καὶ ἴδετε κατ' ὀφθαλμοὺς οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ* (zwei Märtyrer, wie Ign.), *ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν, καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις· πεπεισμένους,*

ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον.., καὶ ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον. Dass hier unter dem den Märtyrern gebührenden Ort der Herrlichkeit nur die himmlische Seligkeit verstanden werden kann, dass mithin diesen der unmittelbare Eintritt in dieselbe verheissen ist, lässt sich nicht bezweifeln. Den gleichen Lohn erwartet Pseudo-Ignatius, z. B. Röm. c. 4: ἄφετέ με θηρίων εἶναι βορὰν, δι' ὧν ἔνεστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν, u. s. w. c. 6: μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν (indem ihr mich vom Märtyrertod, dem Weg zum wahren Leben, abhaltet) τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι... Ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος θεοῦ ἔσομαι. Auch bei Hermas I, 3, 1 werden die Märtyrer wohl nur desshalb *illi, qui jam meruerunt Deum,* genannt, weil sie, im Unterschied von andern verstorbenen Christen, sich schon in der Nähe Gottes und im Besitz der Seligkeit befinden; denn verdient haben diese auch die übrigen im Glauben Abgeschiedenen. Zugleich ist aber anzunehmen, dass dieser Vorzug in allen diesen Schriften nur den Märtyrern, als ihre specielle Belohnung, zuerkannt wird, theils weil er eben nur ihnen beigelegt ist, theils weil der Kirche jener Zeit, abgesehen von diesem besondern Ausnahmsfall, das Hinabsteigen der Seelen zum Hades so fest steht, dass man die entgegengesetzte Annahme nur als eine gefährliche Ketzerei zu betrachten wusste. Die Belege sollen sogleich gegeben werden.

Ist es aber hiemit dargethan, dass es im zweiten und dritten Jahrhundert als ein ausschliessliches Vorrecht der Märtyrer galt, die Zwischenzeit zwischen dem Tod und der Auferstehung im himmlischen Paradies und in der Nähe Gottes, statt im Hades zuzubringen, so haben wir allen Grund, auch in den obenangeführten neutestamentlichen Stellen, die sich sämmtlich auf Märtyrer beziehen, nur eben diese Ansicht zu suchen; in keinem Fall werden wir die Möglichkeit dieser Erklärung läugnen, und die Vorstellung von einer unmittelbaren Versetzung der Frommen in den Himmel aus den angegebenen Aussprüchen als neutestamentlich nachweisen können. Und diess um so weniger, da die drei Schriften, in denen sie sich finden, auch nach andern Anzeichen nicht mehr der apostolischen Zeit selbst, sondern erst einer zweiten und dritten Generation von Apostelschülern anzugehören scheinen; denn in den ersten Jahrzehenden des

Christenthums lag allerdings zur Ausbildung jener Vorstellung über die Märtyrer weniger Grund vor; da vielmehr die Wiederkunft Christi von der allernächsten Zukunft erwartet wurde, so mochte sich der glaubige Christ unter Verfolgung, wie Paulus, mit der Aussicht auf unmittelbar nahe Errettung durch den zurückkehrenden Messias trösten, oder wenn er auch vorher zu erliegen denken musste, so konnte er doch mit Johannes (Offb. c. 20) nach kürzester Zeit wieder erweckt zu werden hoffen. Nachdem aber seit den ersten Christenverfolgungen Jahrzehende und Generationen verflossen waren, und der Glaube an die unmittelbare Nähe der Parusie der Erwartung einer längeren geschichtlichen Entwicklung der Kirche allmählig Platz machte, schien es ebenso die Gerechtigkeit gegen die vorangegangenen Bekenner, wie die Verehrung gegen die noch zukünftigen zu erfordern, dass man dieselben nicht zu lange auf ihre Belohnung warten liess, und zu ihren Gunsten eine ihren Leistungen entsprechende Ausnahme in Betreff der jenseitigen Schicksale machte. Wenn wir daher einer himmlischen Seligkeit gleich nach dem Tode nur in solchen Schriften des N. T. erwähnt finden, deren späterer Ursprung auch anderweitige Gründe für sich hat, so wird unsere Annahme über den Sinn dieser Aeusserungen dadurch immerhin erleichtert. Sollte man indessen jene Schriften auch früher setzen, so wäre sie damit noch lange nicht umgestossen, da wir die mehrerwähnte Ansicht über die Märtyrer in der apostolischen Zeit zwar nicht positiv nachweisen, aber doch auch nicht für unmöglich erklären können.

Aus der vorstehenden Untersuchung wird hervorgehen, dass sich ein unmittelbarer Uebergang der Frommen von diesem Leben zur himmlischen Seligkeit in der neutestamentlichen Lehre nicht nachweisen lässt. Soweit wir vielmehr diese mit Sicherheit verfolgen können, lässt sie auch die Seelen der Frommen nach dem Tode in die Unterwelt, oder den Scheol, hinabsteigen, wo sie zwar, wenigstens nach Lukas, im unterirdischen Paradies einen Vorschmack der künftigen Belohnung geniessen, aber sich doch noch, der einstimmigen Aussage des N. T. zufolge, ohne volles und kräftiges Leben, im Zustand des Todes befinden, von dem sie erst durch die Auferstehung befreit werden. Eine Ausnahme hievon wird, wie es scheint, nur in einigen späteren Schriften und nur zu Gunsten der Märtyrer gemacht.

Diese Vorstellungsweise steht nun allerdings mit derjenigen in

auffallendem Widerspruch, welche zur Zeit wenigstens unter den Protestanten fast allgemein herrschend ist. Um so vollständiger trifft sie dagegen mit der sonst nachweisbaren Lehre der ältesten christlichen Kirche zusammen. Schon die ganze Grundlage des modernen Unsterblichkeitsglaubens, die Annahme, dass die Seele vermöge ihrer Natur unsterblich sei, wird von den ältesten Kirchenlehrern, so weit sie sich überhaupt darüber geäussert haben, einstimmig verworfen, und hat erst seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, nicht ohne Widerspruch, Eingang gefunden [1]). Aber auch wer jene Voraussetzung zugiebt, lässt darum die Seele nicht alsbald aus diesem Leben in ein anderes übergehen, sondern das eigentliche neue Leben nimmt erst mit der Auferstehung seinen Anfang, bis dahin werden die Seelen in der Unterwelt aufbewahrt. *Omnem animam*, lehrt Tert. *De an. c. 55, apud inferos sequestrari in diem Domini.* *Αἱ ψυχαὶ*, lesen wir bei Iren. V, 31, 2, *ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ, κἀκεῖ μεχρὶ τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν. ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα, καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς,.. οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ κυρίου.* Nur die *haeretici* (ebd. §. 1.) *despicientes plasmationem Dei, et non suscipientes salutem carnis suae, contemnentes autem et repromissionem Dei, et totum supergredientes Deum sensu, simulatque mortui fuerint, dicunt, se supergredi coelos et Demiurgum et ire ad matrem vel ad eum, qui ab ipsis effingitur, patrem;* aber auch wo diese Meinung nicht im Zusammenhang dieser gnostischen Vorstellungen vorkommt, ist sie doch entschieden häretisch; auch von denen, *qui putantur recte credidisse*, heisst es mit Beziehung auf dieselbe: *supergredientem ordinem promotionis justorum ... haereticos sensus in se habentes.* Nicht anders urtheilt auch Justin. Die Seelen, sagt er (Tryph. c. 5), sind nicht unsterblich; nach dem Tode kommen die Frommen an einen bessern, die Gottlosen an einen schlechteren Ort, und warten auf das Gericht; hierauf gelangen jene zu Gott und sterben nicht mehr, diese werden bestraft, so lange ihr

1) Die Belege b. Münscher-Cölln, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 333 ff. Baumgarten-Crusius, Compendium d. Dogmengesch. herausg. v. Hase II, 232 f. Hagenbach, Dogmengesch. I, 170 f.

Dasein und ihre Strafe nach Gottes Willen dauert. Diejenigen aber, (c. 80) οἳ καὶ λέγουσιν μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβεσθε αὐτοὺς Χριστιανοὺς, ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους, ἄν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ, ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις. Gerade das also, worin der Unsterblichkeitsglaube, ja nicht selten das ganze Christenthum unserer meisten modern gebildeten Christen allein besteht, wird von den angesehensten Lehrern der ältesten Kirche als entschieden unchristlich, als das Merkmal einer verhasstenKetzerei betrachtet, und mit der völligen Läugnung der Unsterblichkeit auf Eine Linie gestellt. Diejenigen, welche eine Unveränderlichkeit der dogmatischen Vorstellungen voraussetzen, und die Uebereinstimmung mit der urchristlichen Dogmatik zum entscheidenden Kennzeichen der Christlichkeit machen, mögen zusehen, wie sie sich diese Erscheinung zurechtlegen; einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtungsweise wird dieselbe nur zur Bestätigung dessen dienen können, was sich uns über die neutestamentliche Lehre vom Zustand nach dem Tode ergeben hat.

---

# III.

## Judenthum und Urchristenthum.

Von

Dr. K. Planck.

(Fortsetzung.)

### 3. Das Ritualgesetz und der christliche Universalismus; Verhältniss des Urchristenthums zu andern Zeitelementen.

In dem Obigen sind zwei bestimmtere Seiten an dem Gegensatze des Judenchristenthums und des Paulinismus, das Verhältniss zum Ritualgesetze und zu der universellen Auffassung des Christen-

thums, noch nicht zur Sprache gekommen; sie finden jedoch von dem bezeichneten Grundunterschiede aus von selbst ihre Erläuterung. Den Ausgangspunkt bildet auch hier nothwendig das Verhalten Jesu selbst; denn mag man auch über das, was Matthäus in dieser Beziehung giebt, denken, wie man wolle, so steht doch jedenfalls fest, dass die ganze Stellung, die das älteste Judenchristenthum in den genannten Fragen einnahm, in dem Verhalten Jesu selbst einen Anhaltspunkt gehabt haben muss, wie diess nun auch näher gedacht werden mag, und ebenso wenig lässt sich ein solches Auftreten Jesu denkbar machen, in welchem sich gar keine bestimmte allgemeine Anschauung des Verhältnisses zum Ritualgesetze und zur heidnischen Welt kundgegeben hätte. — Indem es die vollkommene Durchführung und zugleich damit Verinnerlichung des Gesetzes ist, die Jesus im Auge hatte, so ergiebt sich damit von selbst die Polemik gegen eine blos äusserliche Gesetzeserfüllung, überhaupt gegen jede blos äusserliche Reinheit und Heiligkeit, sofern sie der Ausdruck eines innerlich dem Gesetze entfremdeten selbstischen Sinnes war; vgl. hiezu Matth. 9, 14 ff. und die noch ungleich bestimmtere Stelle 15, 1 ff. 11. 17 ff. Allein wenn namentlich die letztere Stelle in ihrer allgemeineren Konsequenz einen Theil des mosaischen Ritualgesetzes geradezu aufzuheben scheint, so ist doch hiebei das doppelte in Betracht zu ziehen, dass es sich einerseits nur um eine spätere παραδοσις, nicht um einen wirklichen Bestandtheil des mosaischen Gesetzes handelt (eben so wie in cap. 9), und dass andrerseits diese Polemik gegen eine blos äusserliche Reinheit sich zugleich wesentlich gegen den Mangel einer innerlichen δικαιοσυνη richtet, also auch insofern eine bestimmte Beziehung hat, nicht aber allgemein jede derartige religiöse Handlung bekämpft. Es findet sich daher bei Matth. keine Stelle, aus welcher eine Aufhebung des Ritualgesetzes überhaupt sich folgern liesse; wohl aber spricht 5, 18 entschieden das Gegentheil, nämlich wenigstens eine geschichtliche Fortdauer des ganzen Gesetzes aus. Dabei lässt sich immerhin zweifeln, ob V. 19 in seiner so bewussten und polemischen Fassung eben so ursprünglich sei, wie es die ganze übrige Stelle ihrer Umgebung und ihrem Charakter nach ist. Seinem ganzen Sinne und seiner Haltung nach macht V. 19 den Eindruck eines späteren polemischen Zusatzes zu dem ganz unbefangen und objektiv gehaltenen Ausspruche in V. 17. 18. Denn

theils passt schon die Bezeichnung μιαν τ. ἐντολων τουτων τ. ἐλαχιστων weit mehr auf das Ritualgesetz, theils ist der Gedanke eines förmlichen erklärten Widerspruches (κ. διδαξῃ οὑτως τους ἀνθρωπους) gegen eine Bestimmung des geistigen Gesetzes ein an sich fern liegender [1]), während der Gedanke dagegen durch eine der späteren Zeit entnommene polemische Beziehung von selbst seinen Sinn erhält; und endlich scheinen auch die Worte ἐλαχιστος κληθησεται ἐν τ. βασιλεια τ. οὐρανων auf einen Gegensatz in der christlichen Gemeinde selbst hinzuweisen, so dass in allen diesen Beziehungen die Annahme eines polemischen Seitenblickes auf den Paulinismus die passendste Erklärung giebt, während für das Bewusstsein Jesu selbst der Gedanke an die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses zum Ritualgesetze nur als etwas Fremdartiges erscheinen kann. Dabei ist freilich zuzugeben, dass das Bemerkte nicht geradezu zwingend ist, dass immer noch die Erklärung übrig bleibt, wornach die ganze Wendung ohne bestimmtere Beziehung nur dazu dienen würde, die volle Gültigkeit des Gesetzes energisch auszusprechen, so dass die Fassung des Verses nur allgemein auf den schon in V. 17 erwähnten Gedanken eines καταλυειν τ. νομον sich zurückbezöge. Allein in V. 17 schon kann das μη νομισητε κ. τ. λ. sich jedenfalls nur auf die Art beziehen, wie sich Jesus zu der äusseren Gesetzeserfüllung verhielt, sofern hiedurch allein der Schein eines καταλυειν τ. νομον hervorgerufen werden konnte.

Wie es nun aber jedenfalls feststeht, dass Jesus die geschichtliche Fortdauer des mosaischen Gesetzes nicht aufheben wollte, so ist es auch mit der ganzen Anschauung Jesu keineswegs unvereinbar. Diese hat zu ihrem Mittelpunkte den vollkommen durchgeführten objektiven göttlichen Willen; indem damit wesentlich die vollkommene innerliche Hingabe an Gott gesetzt ist, so ist damit allerdings die äussere Gesetzlichkeit etwas für sich Werthloses, das sich der wahrhaften Gesetzeserfüllung gänzlich unterordnet. Allein

1) Man könnte zwar hiebei auch an ein pharisäisches Verhältniss zu dem Gesetze denken, vergl. Matth. 15, 3 ff. allein zu dem Gedanken an ein solches pharisäisches Treiben passt das Weitere nicht, dass dann doch noch von einem der βασιλεια τ. οὐρανων Angehörigen die Rede ist, wenn auch nur als einem ἐλαχιστος.

dass darin auch unmittelbar das Ende des Ritualgesetzes überhaupt enthalten sei, desswegen weil dieses selbst noch auf jener Trennung beruhe, in welcher der Mensch dem Gesetze als einem äusseren objektiven gegenüber sich zugleich noch für sich in seinem besonderen Willen festhalte, — diese Konsequenz war für jene ursprüngliche Anschauung noch nicht ebenso gegeben. Darum weil sie noch ganz Entäusserung an das Göttliche, nicht aber ein anthropologisches Bewusstsein des zur innerlichen Kraft (zum πνευμα) gewordenen Gesetzes war, weil sie mit einem Worte noch in der Idee des νομος feststand, musste ihr auch das Ritualgesetz als diess geschichtlich geoffenbarte noch stehen bleiben, wenn gleich die Erfüllung desselben nur durch jene allgemeine vollkommene Hingabe an Gott ihren Werth erhalten und ebenso nur an diesem geistigen Verständnisse des Gesetzes ihren richtigen Maassstab finden konnte. Allein wie für die Anschauung Jesu die ganze geschichtliche Theokratie überhaupt nicht blos wegen der Entzweiung, in die er selbst mit ihr kommen musste, sondern schon an sich wegen ihres blos nationalen Charakters der Auflösung entgegenging, so war zugleich damit (mit dem Ende der Geschichte überhaupt) auch das Ende der beschränkten Form des mosaischen Gesetzes gegeben; es ist ganz im genauen und strengen Sinne zu nehmen, wenn Matth. 5, 18 gesagt wird, bis dass Alles geschehe, bis zur Vollendung des göttlichen Weltplanes werde auch nicht ein Theil des Gesetzes fallen. Denn wenn gleich hierin nicht das Ende der beschränkten Form des mosaischen Gesetzes Gegenstand der Reflexion ist, sondern umgekehrt das positive Verhältniss zum Gesetze, so blickt doch in der Eigenthümlichkeit des Ausdruckes unverkennbar jene Anschauung durch, und in ihr findet der Gegensatz der geistigen, wahrhaften Gesetzeserfüllung und der noch fortdauernden beschränkten Form des mosaischen Gesetzes seine natürliche Ausgleichung. Nicht der Mensch ist es, durch welchen die geschichtliche Form der Offenbarung ein Ende nimmt, er hat vielmehr nur das Gesetz in sich zur vollkommenen Wirklichkeit zu bringen; so lange die geschichtliche Form der Offenbarung noch bestebt, bleibt sie auch ebendamit noch als Gesetz, und nur der göttliche Weltplan ist es, der mit der Geschichte überhaupt zugleich auch sie ein Ende finden lässt. So schliesst die ganze Anschauung Jesu durchaus nur ein neues praktisches Verhältniss des Menschen zu Gott in sich,

indem der Mensch in sich das Gesetz vollkommen durchführen soll, nirgends aber hat sie ein verändertes Sein des Göttlichen für den Menschen zum Inhalte; das Gesetz, soweit es positive göttliche Bestimmung ist, bleibt, nur die Beschränkung des Gesetzes, die es in dem selbstischen (nationalen) Willen des Menschen fand, fällt hinweg. Der Mensch hat also seinerseits nur die Pflicht der vollkommenen Entäusserung an Gott, ohne dass er irgend das Recht hätte, nun auch andrerseits auf Seite des Göttlichen ein Neues zu setzen; und diess ist offenbar die erste, einfachste und ganz immanente Form, in welcher das Bewusstsein über den A. Bund hinausgeht.

Gegen diese Auffassung könnte man zwar einwenden, dass ja doch der Sache nach in dem von Jesus verkündigten neuen Principe die beschränkte alttestamentliche Offenbarung aufgehoben sei, indem jetzt das nationale selbstische Streben des jüdischen Bewusstseins sein Ende gefunden habe u. s. w., während die alttestamentliche Offenbarung vielmehr selbst noch an diesen blos nationalen Willen sich anknüpfte. Allein einerseits war ja die vollendete Gesetzeserfüllung welche Jesus verkündigte, selbst nur die nothwendige volle Konsequenz des alttestamentlichen Gesetzes, so dass in dieser Beziehung allerdings von einem blossen πληρουν die Rede sein konnte, nicht aber von einem καταλυειν. Andrerseits aber musste auch das übrige Gesetz desswegen zunächst noch als fortwährend gültig erscheinen, weil es überhaupt noch das Gesetz war, woran das Bewusstsein festhielt. Eine Aufhebung des Ritualgesetzes war daher blos von einem solchen Bewusstsein aus möglich, das entweder überhaupt den Standpunkt des blossen Gesetzes überwunden hatte, oder auf anderweitigem Wege zu der Idee einer objektiven neuen Offenbarung fortgeschritten war, wie diess im Hebräerbriefe von der höheren christologischen Anschauung aus geschieht. Dass also das Christenthum selbst ursprünglich sich nur als die vollendete Gesetzeserfüllung betrachtete, erzeigt sich als etwas ganz Nothwendiges, sobald wir den geschichtlichen subjektiv-menschlichen Ursprung des Christenthums erkennen, zufolge dessen die bisherige Offenbarung als transcendent göttliche zunächst noch als unverrückt fortbestehend galt, und nur der Mensch sich zu ihr in ein vollkommeneres Verhältniss setzen sollte, während die ganze Offenbarung

der Sache nach schon in dem alttestamentlichen Gesetze enthalten sein sollte.

Ganz das Gleiche wie von dem Ritualgesetze gilt nun auch in Betreff der anderen Frage, hinsichtlich des Verhältnisses, welches nach der Anschauung Jesu das Christenthum zur heidnischen Welt so wie zu dem nationalen Wesen der Theokratie einnahm. Das Nationale, sofern es Sache des Menschen war, und als diess menschliche Festhalten an dem nationalen (überhaupt dem selbstischen) Willen der vollkommenen Gesetzeserfüllung beschränkend entgegenstand, ist für die Anschauung Jesu untergegangen; allein die göttliche Offenbarung, sofern sie geschichtlich zunächst an das jüdische Volk gerichtet ist, wird auch als solche vorerst noch festgehalten. Auch in dieser Beziehung ist es nur die objektive Entwicklung des göttlichen Weltplanes, welche die beschränkte Form der Offenbarung aufheben und das allgemeine messianische Reich an seine Stelle setzen wird. Obgleich also mit der Hingabe des besonderen (nationalen) Willens auch die Gewissheit des Aufhörens der beschränkt nationalen Theokratie und dagegen der Berufung der Heiden gesetzt ist, so weiss doch Jesus für sich selbst sich und seine Jünger zunächst nur zu den *προβατα ἀπολωλοτα οἰκου Ἰσραηλ* gesandt. Das Evangelium soll zwar allen Völkern verkündigt werden Matth. 24, 14; allein wie diess ganz als der unmittelbare Vorbote des Endes betrachtet wird, so ist es auch ganz als etwas objektiv sich Entwickelndes hingestellt, ohne dass von den Jüngern in dieser Beziehung die Rede wäre. Nur der auferstandene Christus, wie er in dem Bewusstsein der späteren Gemeinde lebt und selbst schon als der Erhöhte, als der Herr der ganzen Gemeinde betrachtet wird, giebt jenen allgemeinen unbeschränkten Auftrag Matth. 28, 19: gehet hin und lehret alle Völker. Freilich mag die ausdrücklich negative Fassung von Matth. 10, 5 wiederum schon dem bewusst gegensätzlichen Verhältnisse einer späteren Zeit anzugehören scheinen, zumal da es ja ohnediess bei den noch so sehr im jüdischen Bewusstsein befangenen Jüngern nicht erst einer solchen Ermahnung bedurfte. Allein auch hier bleibt doch (ähnlich wie Matth. 5, 19) bei den unzweifelhaft historischen Aussprüchen Jesu, welche die Berufung und den Glauben der Heiden gegenüber von dem jüdischen Unglauben hervorheben, die Erklärung übrig, dass eben in bewusstem Gegensatze zu

dieser universalistischen Seite als der ihm und den Jüngern obliegende menschliche Beruf doch die Sendung an das jüdische Volk hervorgehoben werden solle. Jedenfalls ist diess im Ganzen als die allgemeine Anschauung Jesu zu betrachten; schon an sich können wir es nur natürlich finden, dass er mit dem Bewusstsein seiner allgemeinen Sendung zugleich auch noch sein nationales Bewusstsein festhielt; allein freilich handelt es sich nicht blos um diess, sondern es ist die göttliche Offenbarung in ihrer geschichtlichen Objektivität, an welcher vorerst noch festgehalten wird. Auch hierin aber zeigt sich doch nur dieselbe Grundeigenthümlichkeit, welche die ganze sonstige Anschauung Jesu durchdringt; es ist die einfache vollkommene Unterwerfung unter das objektive Göttliche. — Im Bisherigen ist jedoch nur erst die eine Seite hervorgehoben, die, dass das Evangelium zunächst und vor Allem für die Juden bestimmt sein sollte. Die zweite allgemeinere Seite aber ist, dass überhaupt auch jetzt noch das jüdische Volk als der eigentliche Träger der Offenbarung galt, weil ja nicht die objektive Offenbarung selbst, sondern nur das menschliche Verhältniss zu ihr ein neues sein sollte. So gilt von dem judenchristlichen Standpunkte aus auch die Bekehrung der Heiden noch als eine Bekehrung zum jüdischen Volke.

Eine wesentlich umgekehrte Stellung dagegen nimmt in jenen beiden Fragen der Paulinismus ein. Ihm ist, wie in Betreff des Gesetzes, so auch hinsichtlich des christlichen Universalismus vielmehr das der entscheidende Ausgangspunkt, dass nur in Christus für den Menschen die subjektive Möglichkeit der δικαιοσυνη gegeben sei. Darin ist Judenthum und Heidenthum vor Gott gleich, und darin hat zugleich mit dem blossen Gesetzesverhältniss auch das Ritualgesetz sein Ende gefunden. Für Paulus fällt die fortwährende Beobachtung des Ritualgesetzes zusammen mit dem δικαιουσθαι ἐν νομῳ (Gal. 5, 2—4), welches letztere als ein an sich unmögliches, in sich selbst widersprechendes eben durch die in Christus erschienene χαρις sein Ende gefunden hat. Inwiefern die Beobachtung des Ritualgesetzes noch ein δικαιουσθαι im Sinne des alten gesetzlichen Verhältnisses überhaupt sei, diess ist bei Paulus freilich nicht näher entwickelt, ist jedoch an sich selbst klar: denn in dem christlichen πνευμα, wie es als das verinnerlichte Gesetz an die Stelle des blossen νομος getreten ist, kann nicht auch die an sich selbst blos äusserliche Seite desselben

noch forterhalten sein. Die fortwährende Beobachtung des Ritualgesetzes wies also in der That noch auf einen Standpunkt des blossen Gesetzes hin, wie ja das Judenthum, das an dem Ritualgesetze noch festhielt, wirklich nur erst die Idee des vollendeten *νομος* kannte. Allein die desshalb von Paulus ausgesprochene Konsequenz Gal. 5, 2, dass dem, der sich beschneiden lasse, Christus nichts nütze sei, ist doch mehr eine logische als eine praktische Konsequenz, so dass sich hierin zugleich der dialektische Charakter des Paulinismus zeigt; denn auch das Judenchristenthum, obgleich es noch ganz in dem Gedanken der vollkommenen Hingabe in den Willen des Gesetzes lebte, hatte ja doch darin der Sache nach (thatsächlich) ebenfalls schon das Bewusstsein einer neuen Kraft der *δικαιοσυνη*, und so wurzelte für diese Anschauung auch die Beobachtung des Ritualgesetzes in der allgemeinen geistigen Hingabe an den geoffenbarten göttlichen Willen. Ueberdiess gilt auch in dieser speciellen Hinsicht dasselbe, was schon oben über das allgemeine Verhältniss des Urchristenthums zum Paulinismus gesagt wurde, dass es nämlich in seiner Weise (sofern das Göttliche doch immer noch an sich selbst ein für den Menschen Transcendentes, blos Geoffenbartes war) ebensosehr gegenüber von dem Paulinismus Recht hatte, als dieser gegenüber von ihm. Auch hier aber zeigt sich zugleich wieder, dass es ein durchgreifender Unterschied in der ganzen Richtung des Bewusstseins ist, der den einzelnen Differenzen des Paulinismus und Urchristenthumes zu Grunde liegt, so wie z. B. der Protestantismus und Katholicismus nicht etwa blos in einzelnen Dogmen, sondern in der principiellen Gesammtrichtung des Bewusstseins auseinander gehen. Der Paulinismus wurzelt durchaus in dem Bewusstsein des subjektiven Verinnerlichtseins des Gesetzes, das mit einem blossen objektiven Gesetze nichts mehr zu thun hat, sondern zur Freiheit im Geiste berufen ist; diess anthropologische Bewusstsein, dass der Mensch in dem Göttlichen sich als freien Willen hat, ist das den ganzen Paulinismus durchdringende; dadurch allein, dass jetzt auch das Umgekehrte, das Sein des Göttlichen im Menschen, nicht mehr blos die Entäusserung an Gott den Inhalt des Bewusstseins bildete, konnte dieses zu dem kühnen Schritte fortgehen, auch auf Seite des Göttlichen (d. h. zunächst des Gesetzes) eine Umgestaltung zu setzen, während das Urchristenthum nur erst in dem neuen menschlichen

Verhältnisse zu Gott seinen Inhalt hatte. Dass es durchaus nur der anthropologische Gedanke der neuen subjektiven Möglichkeit der δικαιοσυνη ist, um den sich der Paulinismus bewegt, diess zeigt namentlich auch der Abschnitt 2 Cor. 3; denn wenn hier der N. Bund als διακονια τ. πνευματος dem A. Bunde als der διακονια τ. γραμματος entgegengesetzt wird, so bezieht sich diese Bezeichnung doch zunächst durchaus nicht auf den Inhalt des alttestamentlichen Gesetzes gegenüber von dem des christlichen πνευμα, sondern nur als eine διακονια τ. θανατου, oder τ. κατακρισεως, also nur in Beziehung auf die in ihm noch gesetzte Entzweiung des Göttlichen und Menschlichen wird es dem christlichen Bewusstsein gegenübergestellt; (vgl. auch die ganz gleiche Anschauungsweise Röm. 2, 27—29, wo der Gegensatz des γραμμα und πνευμα ebenfalls nur den des äusserlich Bleibens und des Verinnerlichtseins bezeichnet) und so ist selbst gegenüber von dem Ritualgesetze die paulinische Argumentation durchaus nur auf die subjektive Unmöglichkeit des δικαιουσθαι ἐν νομῳ gerichtet, nicht aber (was doch fast so nahe läge) gegen den äusserlichen Inhalt des Ritualgesetzes; die Aeusserlichkeit desselben wird vielmehr immer nur nach der subjektiven Seite gefasst, dass es überhaupt als blosses Gesetz keine wirkliche Gerechtigkeit bewirken könne. Dieser durchaus subjektiv anthropologische Grundgedanke des Paulinismus ist wohl in das Auge zu fassen; in ihm beruht seine innerste unterscheidende Eigenthümlichkeit gegenüber von allen späteren Bewusstseinsformen. Die nachapostolische Zeit ist auf einem andern Wege, nämlich eben dem des objektiven göttlichen Inhaltes, von welchem das christliche Bewusstsein erfüllt ist, zur Aufhebung des Ritualgesetzes gekommen, wie diess weiter unten seine nähere Erläuterung finden wird. Vielleicht mag zwar diese Unterscheidung als eine unhaltbare oder wenigstens als etwas der Sache nach Unwesentliches erscheinen; es wird sich indessen zeigen, dass sie für die ganze Anschauung von der Entwicklung des christlichen Bewusstseins von wesentlicher Bedeutung ist. Das Freie und Grossartige des Paulinismus beruht ganz darauf, dass es sich in der neuen wesentlichen Einheit mit Gott, deren er sich bewusst ist, doch noch ganz um das praktische Verhalten des Menschen zu Gott handelt, wie ja der paulinische Christus selbst nur der pneumatische Mensch ist. Ein solches Bewusstsein war nur dadurch

möglich, dass das Christenthum seinem wirklichen Ursprunge nach überhaupt in dem menschlichen Bewusstsein, dem neuen menschlichen Verhältniss zu Gott wurzelt; der Paulinismus selbst mit seiner anthropologischen Dialektik ist das entschiedenste Zeichen dieses menschlichen Ursprunges des Christenthumes, wiewohl andererseits im Paulinismus das wahrhaft menschliche, geschichtliche Moment des Ursprunges des Christenthumes, der Widerstreit des Nationalen und des Göttlichen in dem alttestamentlichen Bewusstsein, bereits in der Transcendenz der Gnade untergegangen ist, und das Christenthum überhaupt seiner eigenen Anschauung zufolge sich in seiner Entwicklung vielmehr der göttlichen Seite zuwenden musste.

Derselbe anthropologische Gedanke, der in Christus gegebenen Kraft der Einheit mit Gott, hinsichtlich welcher Juden und Heiden gleich seien, ist auch der Ausgangspunkt des paulinischen Universalismus, wie er in dem Römerbriefe sich darstellt. Auch hier ist es nicht mehr die göttliche Offenbarung in ihrer Objektivität, an welche das Bewusstsein noch ganz entäussert ist, sondern es ist umgekehrt das neue menschliche Leben in Gott der Mittelpunkt des Bewusstseins; nur von hier aus konnte der Apostel den grossen entscheidenden Schritt thun, den Boden der geschichtlichen Offenbarung zu verlassen und sich als Apostel der Heiden zu betrachten. Allein auch hier, wie bei der Argumentation gegen das Ritualgesetz, handelt es sich zugleich noch bestimmter darum, die paulinische Eigenthümlichkeit zu erkennen, und diese besteht auch hier darin, dass der Gedanke der nur in Christus gegebenen subjektiven Möglichkeit der *δικαιοσυνη* (wie andererseits die allgemeine Sündhaftigkeit der Juden sowohl als der Heiden) den eigentlichen Beweispunkt bildet. Also nicht das neue Leben in Gott nach eben diesem seinem objektiven Inhalte, in welchem alles blos Nationale untergegangen ist, bildet den Mittelpunkt der paulinischen Anschauung, sondern die für Alle gleiche, nur in Christus gegebene subjektive Möglichkeit der *δικαιοσυνη*, diess Gerechtwerden ohne alles Verdienst durch die reine Gnade ist für Paulus der Beweisgrund, dass das Evangelium ebensosehr ein Evangelium für die Heiden, als für die Juden sei. Hierin liegt das Unterscheidende des Paulinismus nicht blos gegenüber von dem Urchristenthume, sondern auch gegenüber von der späteren Zeit, die von dem neuen objektiven Inhalte, dem neu geof-

fenbarten göttlichen Leben ausgeht, wie diess später näher erläutert werden wird. Ohne diess festzuhalten ist es nicht möglich den Paulinismus in seiner innersten Eigenthümlichkeit zu erfassen. Auch hierin nämlich zeigt sich, wie sehr der Paulinismus eben in seinem Gnadenbewusstsein doch zugleich noch auf dem (ihm mit dem Urchristenthume gemeinsamen) Standpunkte des neuen subjektiv-praktischen menschlichen Verhältnisses zu Gott steht, wie ganz und gar er sich noch um den Gedanken bewegt, dass jetzt an die Stelle des blossen *νομος* die subjektive Verinnerlichung des Göttlichen, d. h. des *νομος*, getreten sei, und wie sehr er eben darin doch noch auf das alttestamentliche Gesetzesbewusstsein zurückweist. Wenn das spätere Bewusstsein als Grund des christlichen Universalismus zunächst das mitgetheilte neue göttliche Leben, diese neue göttliche Offenbarung im Auge hat, in welcher die nationale Beschränktheit der alttestamentlichen Offenbarung von selbst aufgehoben ist, so geht der Paulinismus der Sache nach zwar ebenfalls von einer neuen Offenbarung, von der Aufhebung des blos nationalen Willens aus (denn es handelt sich ja jetzt schlechthin nur noch um die *δικαιοσυνη* vor Gott), allein für sich selbst fasst er in seiner Beweisführung doch nur jene neue (für Alle gleiche) subjektive Möglichkeit der *δικαιοσυνη* in das Auge, nicht den neuen objektiven Inhalt des christlichen Lebens, zum deutlichen Zeichen, wie sehr das Christenthum seinem Ursprunge nach blos von dem neuen subjektiv praktischen Verhalten des Menschen zu Gott (oder dem Gesetze) ausgeht. In dieser Beziehung, nämlich gegenüber von der späteren Zeit, ist daher für den Paulinismus ebensosehr schon der allgemeine Begriff der *δικαιοσυνη* bezeichnend, als er andererseits gegenüber von dem Judenchristenthume (mit welchem er diese alttestamentliche Seite, den Gedanken der *δικαιοσυνη* noch theilt) dadurch sich unterscheidet, dass die neue subjektive Möglichkeit der *δικαιοσυνη* seinen Mittelpunkt bildet. Die spätere Zeit geht auch hinsichtlich ihres Universalismus vielmehr von dem objektiven göttlichen Inhalte der neuen christlichen Offenbarung aus, von diesem göttlichen Inhalte aus betrachtet fallen für sie die alten nationalen Schranken nieder.

Es kann sich nach dem Allem nur noch darum handeln, wie das Verhalten der judenchristlichen Gemeinde (in den beiden zuletzt erörterten Beziehungen) sich zu dem Jesu selbst verhalte? Hier ist

nun jedenfalls schon der allgemeine Unterschied zu beachten, dass wir in dem Auftreten des synoptischen Christus die erste noch ganz unbefangene Form des christlichen Bewusstseins vor uns haben, die zunächst keine andere, als die der vollkommenen Hingabe an die objektive Offenbarung sein konnte, während der Standpunkt der judenchristlichen Gemeinde gegenüber von dem Paulinismus zu einem bewussten Festhalten jener ersten noch beschränkten Form wird. So sehr wir diess auch in dem Wesen des ursprünglichen Christenthums begründet fanden, so tritt doch damit an die Stelle des ursprünglichen schöpferischen Charakters, der selbst die Möglichkeit des Paulinismus in sich enthielt, vielmehr das Traditionelle. Aber auch der Sache nach wird das erste Christenthum, so wie es nun als Judenchristenthum dem Paulinismus gegenübersteht, ein anderes. Hinsichtlich des Verhältnisses zur heidnischen Welt halten zwar die Urapostel an der Anschauung Jesu selbst fest; denn diese, wie sie nach ihrer ganzen Richtung oben bezeichnet wurde, ist allerdings eine von der paulinischen verschiedene. Allein während die Fragen, welche der Paulinismus in der Gemeinde hervorrief, dem Bewusstsein Jesu selbst desswegen noch fremd waren, weil er die messianische Offenbarung noch in alttestamentlich-geschichtlicher Weise, als zunächst an das jüdische Volk gerichtet, dachte, und die allgemeine Verbreitung des Evangeliums sich ihm mit der letzten Vollendung der Geschichte und des göttlichen Reiches überhaupt verband, so ist dagegen in der Ausdehnung des Ritualgesetzes auch auf die Heidenchristen (wie dieselbe als die herrschende Ansicht des älteren Judenchristenthumes zu betrachten ist) der Kreis, in dem die Anschauung Jesu selbst sich bewegte, bereits überschritten. Denn für diese hatte das Ritualgesetz nur als Theil der gegebenen theokratischen, also für das jüdische Volk bestimmten Offenbarung seine noch fortdauernde geschichtliche Gültigkeit; daher selbst die Frage widersinnig ist, welches wohl die Ansicht Jesu selbst über jene spätere Streitfrage gewesen wäre, weil ja hiemit Jesus von seiner eigenthümlichen geschichtlichen Stellung losgetrennt wird, zufolge welcher er die allgemeine Ausbreitung des Evangeliums und die Aufhebung der beschränkten geschichtlichen Form der Theokratie noch in unmittelbare Verbindung mit der Vollendung des göttlichen Reiches überhaupt setzte. Jene spätere judenchristliche Ansicht, zufolge welcher die Beobachtung des Ritualge-

setzes, d. h. der Eintritt in das Judenthum als die wesentliche allgemeine Bedingung für die Theilnahme an dem messianischen Heile betrachtet wurde, ist daher jedenfalls eine härtere und beschränktere als die Form, welche das Christenthum ursprünglich in dem Bewusstsein seines Stifters selbst hatte. Während die letztere, um ihren wahren geschichtlichen Charakter nicht zu verwischen, durchaus in der bestimmten Gestalt festgehalten werden muss, in welcher wir sie bei Jesus finden, so ist sie dagegen in jenem späteren judenchristlichen Grundsatze über ihre ursprüngliche Bedeutung hinaus zu einer festen traditionellen Regel erweitert, ohne dass sich doch geradezu behaupten liesse, dass dieselbe der Anschauung Jesu selbst widerstreite. Freilich zeigt sich in dem Benehmen des Petrus wenigstens, wie es Gal. 2 geschildert wird, ja selbst in dem Benehmen der Urapostel überhaupt ein gewisses Schwanken; denn während Petrus in Antiochien sich einer entschiedenen Inkonsequenz schuldig macht, zeigen andererseits auch die Urapostel überhaupt darin eine Ungewissheit, dass sie Paulus für sich gewähren lassen, ohne geradezu seine Wirksamkeit als unchristlich zu verwerfen, obwohl sie ihrerseits (wie schon die Darstellung des Galaterbriefes selbst deutlich zeigt und alle übrigen historischen Nachrichten beweisen) an der Gültigkeit des Ritualgesetzes festhalten, und also auch in diesem bestimmteren Sinne sich als Apostel der *περιτομη* betrachten. Allein eben dieses unverkennbare Schwanken weist klar auf das oben erörterte Verhältniss der Sache hin, darauf, dass die Apostel einerseits gemäss dem Auftreten Jesu selbst sich zum Festhalten an dem Ritualgesetze berechtigt wussten, und dass es doch andererseits hinsichtlich der heidenchristlichen Welt an einer sicheren Bestimmung, die aus den Aussprüchen und der Handlungsweise Jesu selbst sich hätte entnehmen lassen, fehlte.

Noch ungleich entschiedener verliert sich seit dem Untergange der jüdischen Theokratie in der judenchristlichen Gemeinde das Bewusstsein über die Anschauung Jesu selbst. Denn während es dieser in Wahrheit wesentlich ist, den Untergang der geschichtlichen Theokratie zugleich als den Zeitpunkt der Vollendung des göttlichen Reiches zu betrachten, so dass sich hier das Fortbestehen des Ritualgesetzes ganz an das der geschichtlichen Theokratie überhaupt knüpft, so ist dagegen das Judenchristenthum, indem es (wie hier als erwiesen vor-

ausgesetzt wird) auch über jene Katastrophe hinaus an dem Gesetze festhielt, hierin zwar dem Ausspruche von der fortdauernden geschichtlichen Geltung des Gesetzes gefolgt, hat aber darin doch nur einen aus der übrigen Gesammtanschauung Jesu losgerissenen Grundsatz traditionell forterhalten, — was freilich nothwendig war, da die Gemeinde gegenüber von dem wirklichen Gange der Geschichte unmöglich mehr die Einsicht in den wahren Zusammenhang der Anschauung Jesu haben konnte. Aus diesem Grunde konnte der Untergang des jüdischen Staates selbst hinsichtlich jener universalistischen Frage, des Verhältnisses des Christenthumes zur Heidenwelt, zunächst keine Umänderung hervorbringen. Die Zerstörung Jerusalems erschien nur als der Untergang des falschen, von Gott abgefallenen und in sich verdorbenen Judenthums, während die wahre theokratische Gemeinde nach wie vor in den glaubigen Judenchristen, und den sich an sie anschliessenden Heidenchristen fortdauerte. Die so sichtbar hervortretende Tendenz des Lukas-Evangeliums in seiner Erzählung von den 70 Jüngern u. s. w., die conciliatorische Darstellung paulinischer Wirksamkeit in der Apostelgeschichte, Ueberschriften wie die des Jakobibriefes und selbst von 1 Petr. zeigen klar, wie tief jene Ansicht von der Stellung des Christenthumes zur jüdischen und heidnischen Welt auch noch in der späteren Zeit gewurzelt war. In allen diesen Punkten, die wohl als unläugbare Resultate der Kritik feststehen, wird also durch das Bisherige nichts geändert; nur darum handelte es sich, das dem Judenchristenthume mit dem Paulinismus Gemeinsame, worin der Kern und Keim der ganzen späteren Entwicklung des Christenthumes liegt, hervorzuheben, überdiess das Verhältniss des Judenchristenthumes zur Anschauung Jesu selbst zu bestimmen, und die völlig einseitige Ansicht abzuwehren, als hätte der Paulinismus erst in das Christenthum (d. h. wenigstens in die christliche Gemeinde) das wirkliche Christenthum hereingebracht. Allerdings ist dann das Obige, wie sich zeigen wird, auch noch von Einfluss auf die Ansicht von der späteren nachapostolischen Entwicklung, aus welcher sich eine katholische Kirche bildete.

Das allgemeine Verhältniss des Judenchristenthumes und des Paulinismus ist demnach kurz so zu bestimmen, dass einerseits zwar nur das Judenchristenthum, die vollendete Gesetzeserfüllung, die wirklich ursprüngliche Gestalt des Christenthums ist, dass aber anderer-

seits diese erste Form des Christenthums zufolge der Objektivität des Gesetzes nicht das Bewusstsein davon hatte, was es an sich war, nämlich Verinnerlichung des Gesetzes, und ebendamit Aufhebung desselben als blossen Gesetzes. Dieses Bewusstsein davon, was das Judenchristenthum selbst an sich war, hat der Paulinismus ausgesprochen, allein ihm ist nun andererseits ebendarin das wirkliche ursprüngliche Wesen des Christenthums zugleich untergegangen, denn die Transcendenz des bisherigen subjektiven Bewusstseins für sich liess die Einsicht in den wirklichen menschlichen Ursprung des neuen versöhnenden Princips nicht zu. Der Paulinismus konnte es nicht fassen, dass jene allgemeine Idee der nothwendigen reinen Entäusserung an Gott, diese an sich seiende geschichtliche Nothwendigkeit, an sich selbst auch jene neue Kraft in sich trug; zufolge jener Transcendenz musste vielmehr diese neue Kraft durch einen unsündlichen ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, durch diese Person gesetzt sein. Der historische Christus hatte vielmehr das wahrhaft menschliche Bewusstsein, dass er nur durch die allgemeine Idee, die er auszusprechen gesendet war, seine messianische Bedeutung habe; freilich hatte er andererseits jenes Princip noch nicht in der subjektiv entwickelten Weise wie der Paulinismus; allein er kannte auch die mit diesem subjektiven Bewusstsein verknüpfte Transcendenz der Gnade noch nicht; ihm war das alttestamentliche Gesetzesverhältniss noch nicht an sich schlechthin widersprechend, sondern nur das bisherige menschliche Verhalten zu dem Gesetze; eben darum bedurfte es für sein Bewusstsein noch nicht einer neuen transcendenten Kraft der Versöhnung mit Gott; der Gedanke der nothwendigen vollkommenen Entäusserung an Gott trug für ihn unmittelbar auch noch das Bewusstsein der Möglichkeit hievon in sich.

Zunächst ist nun noch kurz das Verhältniss des Urchristenthums zu anderen gleichzeitigen und der Richtung nach verwandten Erscheinungen innerhalb des Judenthumes zu betrachten, um auch nach dieser Seite hin noch einen Nachweis zu geben, dass es ganz eine immanent menschliche (praktische) Herausbildung des Bewusstseins aus dem Judenthume sei, in welcher das Christenthum seinem Ursprunge nach wurzle; wobei denn von selbst einzelne in dem Bisherigen noch nicht in Betracht gezogene Seiten des Judenchristenthumes oder des Ebionitismus zur Sprache kommen werden. — Das,

was schon vor dem Erscheinen des Christenthumes innerhalb des Judenthumes selbst den allgemeinen eigenthümlichen Zug des Geistes am besten bezeichnet, ist gewiss die theosophische und die mit ihr meistens verbundene ascetische Richtung. In ihr nimmt das spätere Judenthum einen dem früheren alttestamentlichen Bewusstsein, das sich geschieden von seinem Gotte als nationales festhielt, ganz entgegengesetzten Gang. Freilich ist diese spätere Zeit zugleich auch diejenige, in welcher die einseitig nationale Richtung des religiösen Bewusstseins am meisten sich ausbildet; allein nicht in ihr, nicht in dem, was die Denkweise der grossen Masse des Volkes war, liegt der wirkliche Kern, die wahre innerliche Entwicklung des späteren Judenthumes; auch hier ist vielmehr noch ein ähnliches Verhältniss wie früher zwischen der abgöttischen Masse des Volkes und seinem geistigen Kerne, der den eigentlichen Träger des theokratischen Bewusstseins bildete. Andererseits ist zwar diese theosophische und zum Theil auch die ascetische Richtung gar nicht rein jüdischen Ursprunges, und der Einfluss heidnischer Philosopheme, wie überhaupt fremder Elemente, scheint sogar zum Theil noch tiefer zu gehen, als sich geschichtlich noch nachweisen lässt. Allein dass demungeachtet diese ganze weitgreifende Erscheinung gar nicht vorhanden wäre, wenn nicht das spätere Judenthum selbst diesen geistigen Zug in sich enthalten hätte, diess liegt theils in dem Wesen der Sache, theils weist darauf eine in dem Stammlande selbst einheimische bedeutende Erscheinung hin, der Essäismus. In der That lässt sich diese ganze Richtung nur als diejenige Form betrachten, in welcher das Judenthum noch innerhalb seiner selbst, d. h. auf jüdische Weise den Widerspruch der in ihm zur Einheit zusammengefassten Elemente, des Göttlichen und des Nationalen, zu lösen und es zu einem in sich geeinigten Bewusstsein zu bringen suchte, so dass die hiefür aufgenommenen fremden Elemente im Wesentlichen doch nur als ein blosses Mittel für die im jüdischen Bewusstsein selbst sich vollziehende Entwicklung zu betrachten sind. Wie die alttestamentliche Religion ihrem Ursprunge nach ohne Zweifel von der Anschauung des rein jenseitigen [1]) naturlosen Gottes ausgieng, während die natio-

1) Diess ist wohl die allein richtige Bezeichnung für den Ausgangspunkt der israelitischen Gottesanschauung Diese hat sonach nicht eine wirkliche Negativität Gottes gegen das natür-

nale Beziehung der Gottesanschauung erst aus der Geschichte des Volkes ihren Ursprung nahm, so endigt es auch in der letzten Periode seiner Entwicklung nothwendig mit dem Streben des Menschen sich in die Jenseitigkeit des Göttlichen zu versenken; und die ascetische Anschauung namentlich, von welcher diese späteste Entwicklung so vielfach durchdrungen ist, weist wesentlich zurück auf die Bewusstseinsform, welche nothwendig als die Voraussetzung des Mosaismus angesehen werden muss. Allein freilich liegt eben darin der ganze Unterschied des Anfanges und des Endes, dass nur jene letzte Zeit des Judenthumes wirklich eine Ascese kennt (denn diese beruht wesentlich auf einem Streben des Menschen nach positiver Einheit des Menschen mit dem Göttlichen), während die Uranschauung des Israelitischen Volkes mit ihrem Bewusstsein von der Endlichkeit und Nichtigkeit des Natürlichen nur erst den einfach jenseitigen Gott, noch nicht aber eine positive Beziehung des Menschen zu ihm kennt.

Hier handelt es sich indessen zunächst nur darum, an jener ganzen Richtung des späteren Judenthums das unterscheidend Jüdische hervorzuheben, durch welches sie von dem Christenthum noch ebensosehr völlig getrennt ist, als sie doch die nächste wesentliche Voraussetzung desselben bildet. Der jüdische Charakter zeigt sich vor Allem schon in dem theoretischen, theosophischen Wesen jener ganzen Geistesrichtung; denn so sehr sich hierin das Bewusstsein in das göttliche Wesen versenkt, so ist es doch zugleich damit für den Menschen noch als ein fremdes Objekt gesetzt; von einer einfachen praktischen Einheit mit Gott weiss er noch nichts, und ebendesswegen tritt auch ungeachtet des ethischen Charakters der alttestamentlichen Gottesanschauung dennoch als das jener Theosophie Eigenthümliche vielmehr das Metaphysische hervor. Noch ungleich

---

liche Leben zu ihrem Inhalte; denn mit einer solchen ist vielmehr selbst schon wieder eine wesentliche Beziehung der Gottheit auf das Naturleben gesetzt, daher nur solche Religionen, in welchen am Göttlichen zugleich die Seite des Naturlebens sich geltend macht, wirklich die Anschauung einer gegen das Naturleben verzehrenden Macht kennen, wie namentlich die vorderasiatische Religionsanschauung. Mit dieser näheren und richtigeren Bestimmung der israelitischen Uranschauung (nebst den daraus sich ergebenden Consequenzen) fallen wohl die Bedenken hinweg, die man richtiger Weise gegen jenen Ausgangspunkt überhaupt noch haben konnte.

deutlicher und entschiedener spricht sich diese Eigenthümlichkeit aus in der mit jener Theosophie so eng verwandten Ascese, wie sie namentlich in der Sekte der Therapeuten ihre vollständigste Ausbildung gefunden hat. Das ganze religiöse Verhältniss zur Sinnenwelt, wie es hier sich ausspricht, lässt sich nur als die vollendete Consequenz der jüdischen Weltanschauung selbst betrachten; denn während nach dieser einerseits die Beziehung Gottes zum Menschen entschieden feststeht, kann andererseits die Trennung, welche zwischen dem Göttlichen als solchen und dem Menschen nach seinem natürlichen, nationalen Sein besteht, von einem so fortentwickelten Bewusstsein aus nur als eine Inadäquatheit erscheinen; allein indem nun jene zur vollendeten Consequenz gebrachte Beziehung des Menschen auf Gott selbst noch wesentlich von der jüdischen Anschauung ausgeht, so ergiebt sich ebendamit jener theosophische und metaphysisch-ascetische Charakter. Indessen ist es nicht nur das in dieser Anschauung so deutlich hervortretende physische Element, was sie von späterer christlicher Ascese unterscheidet, sondern auch der ruhig kontemplative Charakter weist gegenüber von der praktischen Härte und Schärfe christlicher Ascese auf ein ganz anderes Bewusstsein hin, auf ein solches, welchem die innerlich subjektive (ethische) Einheit mit Gott, in der das Christenthum sein Wesen hat, völlig fremd ist. Während übrigens eine so ausgebildete und von dem sonstigen Charakter des jüdischen Lebens so abweichende Form nur in einem fremden Lande und unter fremden Einflüssen sich ausbilden konnte, erscheint dagegen in Palästina selbst dieselbe Richtung in einer mehr praktischen Gestalt als Essäismus. Auch hier erscheint dieselbe ascetische Grundanschauung nur in einer an das jüdische Nationalleben sich mehr anschliessenden Form, auch hier ist es derselbe Zug des Geistes zur Vertiefung in eine transcendente Welt, nur in einer mehr einfach religiösen Gestalt als angelologische Spekulation, wiewohl auch in dem Essäismus fremde Einflüsse nicht zu verkennen sind. Der allgemeine Unterschied aller dieser Richtungen von dem Christlichen lässt sich aber einfach zusammenfassen in dem Metaphysischen, oder noch schärfer ausgedrückt: in dem Physischen ihres Charakters gegenüber von dem Ethischen des Christenthumes. Jener physische Charakter hat seinen allgemeinen Grund nicht in dem Wesen der alttestamentlichen Gottesanschauung, soweit sie eine rein ethische ist, wohl aber in der transcendenten Trennung Gottes

von dem Menschen. Indem nämlich dieser für sich nach seinem eigenen Sein und Zwecke (dem nationalen) von dem Göttlichen (dem Gesetze) getrennt ist, so ist nun auch in jener späteren theosophischen und ascetischen Vertiefung in das göttliche Wesen der Mensch doch zunächst noch in jüdischer Weise ebensosehr auf Gott nach seinem reinen Getrenntsein von dem Menschen, nach seinem reinen Ansich bezogen, als andererseits auf ihn als ethischen. Eben diess aber ist der Grund des Physischen in der jüdischen Theosophie und Ascese; denn seine ethische, geistige Bedeutung hat Gott wesentlich nur in seinem Sein für den Menschen; ist er aber zugleich noch ebensosehr als der einfach vom Menschen getrennte, nach seinem reinen Ansich, oder nach seiner Selbstheit Gegenstand des religiösen Bewusstseins, so hat diese Beziehung zugleich noch einen physischen und theoretischen Charakter, und diesen trägt ebenso die jüdische Ascese mit ihrer Abkehrung von der Sinnenwelt als solcher (namentlich auch in ihren Symbolen), wie die alexandrinische Theosophie, die essäische Engellehre u. s. w. Dieses unläugbare physische Element weist übrigens in letzter Beziehung allerdings auch auf das ursprüngliche Wesen der jüdischen Gottesanschauung als solcher zurück; es ist eine untrügliche Bestätigung dafür, dass dieselbe in ihrer vormosaischen Form noch der Naturreligion angehörte. Denn nur darum, weil der Gott der vormosaischen Zeit noch der einfach jenseitige, noch nicht auf das Bewusstsein bezogene war (und eben als solcher noch kein geistiger), weil er also nur auf geschichtliche Weise (als der nationale Bundesgott) zum geistigen Gotte wurde, — nur darum blieb das menschliche Bewusstsein doch immer noch so getrennt von seinem Gotte, dass selbst jenes letzte Streben des Judenthums sich in das göttliche Wesen zu versenken das diesem ganzen Verhältnisse noch anhaftende Physische nur um so deutlicher herauskehrt.

Im Gegensatze zu dieser ganzen noch wesentlich jüdischen Geistesrichtung hat das Christenthum seine Eigenthümlichkeit vielmehr in der zu ihrer Consequenz gebrachten rein praktischen oder ethischen Beziehung des Bewusstseins auf Gott. Während also das Physische in jener jüdischen Theosophie und Ascese eben darauf beruht, dass in ihr das Bewusstsein noch nicht schlechthin als solches auf Gott bezogen ist, dass sie sich vielmehr zu Gott ebensosehr noch als zu einem einfach jenseitigen, und ebendamit nicht auf rein geistige Weise zu ihm verhält, so hat im Christenthume vielmehr eben diess

aufgehört; in der reinen Entäusserung des menschlichen Willens an den göttlichen ist das Bewusstsein schlechthin auf Gott bezogen; dieser ist ebendamit nur noch nach seinem Sein für den Menschen Inhalt des religiösen Bewusstseins, er ist der ganz offenbare und ebendamit der ganz geistige. Allein es ist nach dem Obigen klar, dass, wenn überhaupt noch von einer geschichtlichen Entwicklung die Rede sein soll, zuerst nothwendig die vollständige menschliche Beziehung des Bewusstseins auf Gott, das Christenthum in seiner ursprünglichen rein praktischen (ethischen) Gestalt vorangegangen sein muss, ehe umgekehrt die Idee einer Menschwerdung des Göttlichen Wurzel fassen konnte. In dem einfach praktischen Charakter des Christenthumes also liegt seine Erhabenheit über alle jüdische und alexandrinische Theosophie und Ascese; ebendesshalb kann es nur rein aus dem alttestamentlichen Bewusstsein selbst entsprungen sein, und so sehr auch die tiefere geistige Richtung, wie sie sich namentlich in dem Essäismus ausdrückt, als geschichtliche Voraussetzung des Christenthumes betrachtet werden muss, so wesentlich ist es doch zugleich von ihr zu trennen. Auch schon derjenige, den die evangelische Geschichte (gewiss mit dem vollsten Rechte) als den Vorläufer Jesu betrachtet, unterscheidet sich von jener sonstigen Richtung durch das wahrhaft Praktische seiner Busspredigt; und da der innerste Widerspruch des alttestamentlichen Bewusstseins, nämlich der Gegensatz des Göttlichen und des Nationalen mit der ganzen daran sich knüpfenden Verderbniss, in dem Täufer offenbar der Sache nach zum Bewusstsein gekommen ist [1]), obwohl er noch nicht selbst den Widerspruch als sol-

---

1) Vgl. Matth. 3, 9., wo als der eigentliche Kern der Busspredigt des Täufers die Polemik gegen die äusserlich nationale Richtung hervortritt, die auch das religiöse Bewusstsein des Volkes hatte, so dass hiemit die letzte Quelle des geistigen Verderbens angegriffen ist. Zugleich ist das entschiedene Bewusstsein einer bevorstehenden durchgreifenden Umgestaltung, das in dem Täufer sich ausspricht, ohne dass doch diess wesentlich Neue sich in ihm schon Bahn gebrochen hätte, ein klares Zeichen der auf immanente Weise im alttestamentlichen Bewusstsein selbst sich vorbereitenden Umwälzung. Gegenüber von solchen geschichtlichen Voraussetzungen lassen sich gegen die kritische Ansicht von dem Ursprunge des Christenthums in der That nur dogmatische, nicht aber historische Schwierigkeiten erheben.

chen erkannte und seine Lösung fand, so war eben hierin der letzte Schritt geschehen, der das Christenthum vorbereitete.

Sofern nun die vollständige praktische Beziehung des Bewusstseins auf Gott das Wesen des Christenthums bildet, so kann dieses in seinem Ursprunge namentlich von jüdischer Ascese nicht nur nichts enthalten, sondern es verhält sich vielmehr negativ gegen dieselbe. Das innerlich Praktische des Christenthumes ist der Aeusserlichkeit jüdischer Ascese geradezu entgegengesetzt, und wenn irgend, so muss doch jedenfalls in dem Stifter des Christenthumes der wesentliche Grundgedanke desselben in seiner ganzen Reinheit gelebt haben. Würden wir daher in den Evangelien wirklich ascetische Elemente finden, so müssten wir sie für spätere halten; wir sahen indessen schon zu Anfang, dass ein Ausspruch, wie Matth. 19, 12., keineswegs blos eine ascetische Deutung zulässt; spricht doch selbst ein Paulus, bei dem am allerwenigsten an ebionitische Ascese sich denken lässt, 1 Cor. 7 von der Ehe in einer ähnlichen Weise, die nur aus einer abstrakten Fassung des christlichen Princips selbst zu erklären ist. Matth. 9, 15 f. aber (auch 15, 10 ff.) spricht vielmehr gegen eine ascetische Anschauung, und auch die ganze spätere christliche Ascese, so sehr sie auch mit jener jüdischen geistig verwandt ist, unterscheidet sich doch dadurch gänzlich von ihr, dass sie wesentlich eine abstrakte Fassung des ethischen Inhaltes des Christenthumes zum Inhalte hat, nicht aber jenen physischen Charakter jüdischer Ascese trägt. Nicht ganz das Gleiche lässt sich freilich namentlich von dem nachapostolischen Ebionitismus sagen, dessen theilweise Vermischung mit essäischen Elementen ausser allem Zweifel ist. Wenn aber überhaupt die Thatsache einer durch das Judenchristenthum vielfach verbreiteten und entschieden auf jüdische Ascese zurückweisenden Richtung unbestreitbar ist (wie ja auch in dem N. Testamente einzelne Spuren sich finden), so steht diess doch jedenfalls schon an sich nicht im Widerspruche mit dem Obigen, da es vielmehr nur zu verwundern wäre, wenn das Christenthum in einer Zeit wie der damaligen doch von Anfang an von all den weitverbreiteten, ihm so verwandten und zur Seite gehenden Richtungen des Zeitbewusstseins sich völlig frei erhalten hätte. Ueberdiess möchte es nicht nur für die Kritik in manchen Fällen schwer zu entscheiden sein, was der Einwirkung jüdischer Ascese, und was nur der abstrakten christlichen Anschauung selbst angehöre, sondern es lässt sich auch gewiss Beides, so sehr es an

sich verschieden ist, doch geschichtlich gar nicht überall so scharf aus einander halten. Wie fliessend mochte so vielfach in dem noch nicht so entwickelten christlichen Bewusstsein der Uebergang aus dem christlich Ethischen in das jüdisch Ascetische sein! Die Schwegler'sche Auffassung ist im Ganzen gewiss zu sehr zur Annahme wirklich ascetischer Elemente geneigt, wie diess z. B. hinsichtlich der Bedeutung der Armuth für das urchristliche Bewusstsein gilt. Diese ist im Ganzen gewiss durchaus nichts Ascetisches, sondern nur der ganz natürliche in jener ersten Zeit in seiner ganzen Schärfe und Entschiedenheit hervortretende Ausdruck jener allgemeinen vollkommenen Entäusserung an Gott, welche das Wesen des Urchristenthums bildet. Nicht nur war gegenüber von dem jüdisch-nationalen Treiben die freiwillige Hingabe des Eigenthumes zu Werken der Liebe die nächstliegende und hauptsächlichste Form, in der sich der lebendig erwachte Grundgedanke des Christenthumes kund gab (vgl. hiefür namentlich die bezeichnende Stelle Matth. 19, 21 f.), sondern es musste auch in einer Zeit, in welcher das Christenthum noch gar nicht daran dachte, sich je zu einem weltlichen Organismus auszubilden, in welcher es vielmehr noch ganz in Erwartung der nahen Parusie lebte, jenes Wesen des Christenthumes in einer weit schärferen und abstrakteren Weise hervortreten, als in einer späteren Zeit. Ueberdiess aber liegt allerdings auch noch in der specifischen Eigenthümlichkeit des Urchristenthumes (oder Judenchristenthumes) der bestimmtere Grund, warum gerade in ihm diese Seite so sehr hervortritt, warum gerade an dss Judenchristenthum sich der bezeichnende Name Ebionitismus knüpft. In diesem Gedanken der Armuth, so wie in ihm das Wesen des christlichen Lebens zusammengefasst ist, liegt ja zugleich die unterscheidende Eigenthümlichkeit der ursprünglichen christlichen Anschauung; es ist in ihm das einfach praktische Wesen des Urchristenthumes ausgesprochen, das noch ganz in die Entäusserung an Gott aufgeht. Warum ist dagegen schon in dem Paulinismus von einem so eigenthümlichen bedeutsamen Hervortreten jener Anschauung gar nicht mehr die Rede? Warum ist durch sie eine Eigenthümlichkeit, wie die des vierten Evangeliums, auch nicht mehr von Ferne erschöpft? Einfach desshalb, weil das Wesen des christlichen Bewusstseins in ihnen ein anderes geworden ist, weil für Paulus nicht mehr einfach die Entäusserung des Menschen an Gott, sondern umgekehrt die subjektive Möglichkeit der *δικαιοσυνη*,

das Einwohnen des πνευμα im Menschen den Mittelpunkt bildet, während es endlich im vierten Evangelium die volle Erscheinung des Göttlichen selbst ist, mit der sich das Bewusstsein erfüllt hat. Gewiss ein Evangelium, das die Laufbahn Jesu mit einem „Luxuswunder" eröffnet und darin die ganze Fülle des Göttlichen als gegenwärtig erscheinen lässt, bildet den vollkommenen Gegensatz gegen die Armen des Lukas (6, 20.) und die πτωχοι τω πνευματι des Matthäus[1]). Denn dass auch dieser letztere Ausdruck zwar allerdings nicht von sich geistig arm Fühlenden, wohl aber von Solchen zu verstehen ist, die auf pneumatische Weise arm sind, bei denen also die Armuth nicht etwas blos Aeusserliches ist, sondern die auf innerlich praktische Weise sich der θησαυροι επι της γης (Matth. 6, 19.) entäussert haben, — diess ist wohl unzweifelhaft[2]), zumal da Matthäus derjenige ist, der am allerwenigsten judenchristliche Elemente abgeschwächt oder umgeändert hat, so dass eine Abänderung der ursprünglichen Fassung (wie sie nach der Schwegler'schen Ansicht hier Statt fände) als eine auffallende Ausnahme erscheinen müsste. So ist es denn also nur eine und dieselbe Grundanschauung des Urchristenthumes, die wir auch hier wieder finden, und zugleich eröffnet sich auch von hieraus ein Blick in die Entwicklung der ganzen ethischen Denkweise des Christenthumes. Nicht blos die immer grössere weltliche Ausbreitung, die das Christenthum gewann, sondern weit mehr noch seine eigene innere Fortentwicklung war es, durch die sich jene so bestimmt ausgeprägte Eigenthümlichkeit des ersten Christenthumes, die Schärfe der reinen Entäusserung an Gott milderte und umänderte. Je mehr das Bewusstsein des in Gott gesetzten Menschlichen, je mehr vor Allem die höhere christologische Anschauung sich ausbildete, desto mehr wurde auch zugleich der Mittelpunkt der ethischen Denkweise ein anderer, desto mehr setzte sie sich ebendamit in ein positiv ethisches Verhältniss zu der es umgebenden Welt. An sich zwar

1) Dass übrigens auch schon von Anfang an in dem Auftreten Jesu selbst das in sich versöhnte christliche Bewusstsein sich ausdrückt gegenüber von dem in sich entzweiten Bewusstsein, welches der Täufer auch in seiner äusseren Lebensweise darstellt, dazu vgl. namentlich Matth. 9, 15 f. 11, 18. 19., Stellen, in welchen die Anschauung des vierten Evangeliums von selbst einen Anknüpfungspunkt fand.

2) Vgl. auch Baur in der Abhandl. über das Lukas-Evangelium, Theol. Jahrb. 1846, 4. S. 514 f. Krit. Unters. üb. d. kan. Ev. 1847. S. 447 f.

bleibt in dieser Entwicklung der ethische Inhalt des Christenthumes noch derselbe; allein mit Nothwendigkeit, wenn auch unbewusst gestaltet sich mit der Entwicklung des positiven Verhältnisses, in welchem der Mensch sich in Gott gesetzt weiss, auch die ethische Denkweise um. An die Stelle des ursprünglichen rein praktischen Verhältnisses tritt so freilich das Dogma, das objektive göttliche Geschehen; allein in Wahrheit vollzieht sich ja damit doch nur gegenüber von der früheren reinen Entäusserung an Gott die fortschreitend innerliche, subjektive Fassung des Christenthumes, und eben desshalb ändert sich hiedurch sein ethischer Charakter auch noch in einer andern Beziehung. Obgleich nämlich das Christenthum seinem Ursprunge nach in der vollkommen innerlichen Hingabe an Gott sein Wesen hat, so lag doch eben darin, dass es ursprünglich nur die reine Entäusserung an Gott war, sich noch als die vollendete Gesetzeserfüllung fasste, von selbst die Möglichkeit, dass der innerlich lebendige praktische Sinn, der es von Anfang an durchdrang, sich zu einzelnen objektiven Bestimmungen verknöchern und darin erstarren konnte, wie diess namentlich in Beziehung auf jene Hochschätzung der Armuth und der christlichen Liebesgaben gilt, während dagegen schon in dem Paulinismus zugleich mit der dogmatischen Umgestaltung auch das Ethische weit mehr subjektiv innerlich geworden ist. Zumal in jenem Ebionitismus, der als eine starr traditionelle (theilweise auch mit andern Elementen vermengte) Form zur Härese wurde, mag auch das praktische Wesen des Urchristenthumes eine solche Richtung genommen haben. Und so hat denn wohl auch jene altkirchliche Erklärung des Namens der Ebioniten, die ihn mit der Dürftigkeit ihrer Denkweise in Verbindung bringt, freilich in anderem Sinne, als sie selbst es abnete, Recht; denn jedenfalls weist dieser Name auf den noch ganz unentwickelten einfach praktischen Grundgedanken des Urchristenthumes, den der reinen Entäusserung an Gott hin. Allein wie sehr auch die Kirche in dem Bewusstsein ihres Reichthumes mit Recht auf jenen dürftigen Ueberrest des ältesten Christenthumes herabsehen mochte, sie selbst ist doch von jenem einfachen praktischen Grundgedanken ausgegangen, aus ihm allein hat das Christenthum seine weltüberwindende Kraft entnommen, aus ihm allein hat sich der unendliche Reichthum des Dogmas entwickelt.

Nach dem oben Gesagten ist es nicht mehr nöthig, noch besonders auf die ascetischen Elemente, welche sich in dem Judenthume

finden, und auf welche schon der Römerbrief theilweise Rücksicht nimmt, noch bestimmter einzugehen. Auch hier ergiebt sich ja von selbst, warum es gerade das Judenchristenthum ist, in das solche Elemente eindringen konnten, während der Paulinismus, der nicht mehr in der einfachen Entäusserung an Gott, sondern in dem subjektiven Verinnerlichtsein des Göttlichen seinen Mittelpunkt hat, die Möglichkeit einer solchen Vermengung mit ascetischen Elementen völlig ausschliesst. Allein auch in Beziehung auf das Judenchristenthum ist die Annahme weder an sich denkbar, noch auch geschichtlich zu rechtfertigen, dass jene ascetischen Elemente ihm geradezu wesentlich, oder auch nur ihm überall eigenthümlich gewesen wären. — Was endlich noch die chiliastischen Erwartungen des Judenchristenthums betrifft, so zeigt sich im Allgemeinen auch hierin nur die sonstige Eigenthümlichkeit desselben; denn da es noch ganz in der Hingabe an das objektive Göttliche wurzelt, ebendesshalb nur von einem neuen menschlichen (praktischen) Verhältnisse zu Gott weiss, so hält es ehendamit die alte geschichtliche Offenbarung auch noch in dieser Beziehung fest; seine eschatologischen Erwartungen weisen noch auf die alttestamentlichen messianischen zurück. Allein weil in jenem neuen Verhältnisse zu Gott der blos nationale Charakter der alten Theokratie doch untergegangen ist, so wird die irdische Vollendung des göttlichen Reiches jetzt zu etwas blos Geschichtlichem, zu einem blossen Durchgangspunkte, an dessen Stelle dann die ewige bleibende Ordnung des himmlischen Reiches tritt. Der Chiliasmus ist so nichts Anderes, als die natürliche Ausgleichung der noch festgehaltenen alttestamentlichen Offenbarung mit der neuen christlichen Anschauung. Sofern hierin die Vollendung des göttlichen Reiches einerseits noch ganz als ein bestimmter geschichtlicher Akt angeschaut wird, so stimmt diess zusammen mit Matth. 24. 25., wo ja nach dem früher Bemerkten die Parusie auch ganz als bestimmter geschichtlicher Akt erscheint, durchaus nicht jenen universellen und übergeschichtlichen Charakter trägt, welcher der späteren christlichen Idee eines allgemeinen Weltgerichtes wesentlich ist. Allein dem Bewusstsein Jesu selbst, das ganz von der lebendigen Idee des neuen christlichen Verhältnisses zu Gott durchdrungen ist, widerstreitet es ganz das aus der alttestamentlichen Anschauung noch Herübergenommene ausdrücklich für sich zu fixiren. Die Vorstellung von einer Periode irdisch geschichtlicher Vollendung des göttliche

Reiches, einer Herrschaft der Glaubigen nach Art der alttestamentlich-messianischen Anschauungen, kann daher jedenfalls nur als ein Erzeugniss des sich traditionell fixirenden und so auch zu grösserer äusserlicher Bestimmtheit ausbildenden Judenchristenthumes betrachtet werden, während in der eschatologischen Anschauung Jesu selbst immer das lebendig Praktische das durchschlagende Moment bildet. Als eine ursprüngliche und wesentliche Seite aber an der eschatologischen Anschauung des synoptischen Christus ist auch das noch festzuhalten, dass seine messianische Würde und Herrlichkeit erst in seiner Parusie als Richter zur Erscheinung kommt; denn theils ist für dieses ursprüngliche Bewusstsein, das nur erst in der Idee der vollendeten Gesetzeserfüllung als der reinen Entäusserung an Gott sein Wesen hat, ebendamit überhaupt der alttestamentliche Gedanke des göttlichen Richteramtes noch von wesentlicher Bedeutung, theils kann Jesus selbst, sofern er in seiner irdischen Wirksamkeit nur das menschliche Verhältniss der reinen Entäusserung an Gott vertritt, in seiner Herrlichkeit nur da erscheinen, wo er ganz das Organ des Göttlichen ist, d. h. als Richter. Auch in dieser Beziehung ist daher der synoptische Christus (bestimmter vor Allem der des Matthäus) der vollkommene Gegensatz des johanneischen, der das Richten ganz von sich abweist, und der vielmehr eben in seinem menschlichen Erscheinen ganz die göttliche δοξα entfaltet.

Das Urchristenthum — diess ist unser Resultat — wurzelt ganz in der immanenten Entwicklung des alttestamentlichen Bewusstseins; je genauer wir in sein ursprüngliches Wesen eindringen, und je näher wir die gleichzeitigen, tiefer gehenden Bestrebungen des Judenthumes betrachten, desto mehr verschwindet auch die Kluft, welche das entwickeltere christliche Bewusstsein zwischen dem Judenthum und Christenthum befestigt hat, desto mehr erkennen wir in jenem Streben des jüdischen Geistes den Zug zu dem Christenthum hin und desto mehr in diesem das ihm noch anhaftende Judenthum. Und dennoch ist in ihm von Anfang an, auch in seiner vermeintlich noch ganz innerjüdischen Gestalt, das neue Princip enthalten, in dem der ganze A. Bund durchbrochen ist, und das die ganze unendliche Umwälzung der folgenden Zeit in seinem Schoosse trägt. Mehr aber lässt sich von einer wirklich geschichtlichen Auffassung des Christenthumes nicht verlangen.

(Fortsetzung folgt.)

# I.

## Ueber die Möglichkeit einer christlichen Sittenlehre.

Von

Repetent H. Paret.

---

### Zweiter Artikel [1].

Dass es eine eigenthümliche christliche Sittlichkeit und Sittenlehre gebe, kann Niemand, der bei gutem Verstande ist, bestreiten wollen; es ist überflüssig, diess auch nur zu beweisen. Spricht man dessenungeachtet von ihrer Möglichkeit, so scheint es, der Schiller'sche Spott auf die Weltweisen wäre am Platze, welche, wenn Genie und Herz vollbracht, was ihnen von ferne nicht in den Sinn kam, flugs bereit sind, die Möglichkeit davon zu beweisen oder beziehungsweise zu bestreiten. Allein dem ist nicht so. Unser Gesichtspunkt ist ein lediglich theologischer, und die Frage, um die es sich handelt, die, ob es der Theologie als der Wissenschaft vom Christenthum bisher gelungen sei, oder der Natur der Sache nach gelingen könne, eine den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende religiöse Ethik hervorzubringen, und zugleich als selbstständige gegenüber von der allgemeinen philosophischen zu behaupten, oder ob nicht vielmehr die Sittenlehre des Christenthums, sobald sie aus der populären Form heraustritt, auch der Philosophie anheimfalle.

Nur zwei Werke aus neuester Zeit sind es, welche ausdrücklich mit dem erstgenannten Anspruche hervortreten, und den darin liegenden Zweck verfolgen, das Schleiermacher'sche und Rothe'sche. Haben dieselben wirklich durch ihr Princip der Sittenlehre als theo-

---

1) Vergl. Jahrg. 1846. p. 233 — 50.

logischer, im Gegensatz gegen die rein philosophische, ein selbstständiges Dasein gesichert, einen eigenen Boden gewonnen, und haben sie das von ihnen aufgestellte Princip im Einzelnen durchzuführen gewusst?

Keines von beiden, sahen wir zuerst, ist bei SCHLEIERMACHER der Fall. Das Princip, in welchem von ihm der Gegensatz gegen die Philosophie ausgesprochen wird, das des Gefühls, fanden wir viel zu schwach und unkräftig, als dass es hätte der Sittenlehre als theologischer ein eigenes Gebiet erobern können. Sodann zeigte sich, dass jenes Princip nicht einmal festgehalten, sondern die Darstellung in allen Punkten von ganz anderen, demselben fremdartigen Elementen durchzogen wird. Wie man in der Glaubenslehre nicht blos erhält, was das Gefühl aussagt, so hier nicht blos was es ausübt: ein Zuviel aber ist in wissenschaftlicher Hinsicht ein nicht geringerer Fehler als ein Zuwenig. Diess musste so kommen, sahen wir weiter, denn das aufgestellte Princip ist zur Errichtung eines wissenschaftlichen Gebäudes an ihm selbst untauglich. Weil endlich jede Darstellung einer Wissenschaft auch ein Beweis sein soll für deren Existenz und Möglichkeit: so war schliesslich von SCHLEIERMACHER zu urtheilen, dass er den Beweis der Möglichkeit einer rein religiösen Sittenlehre nicht geführt habe.

Diess Urtheil wird nur bekräftigt, wenn wir noch genauer den christlichen Charakter des von ihm beschriebenen Handelns ins Auge fassen. Gibt es ein apartes christliches Handeln, so muss doch vor Allem deutlich gesagt werden, wodurch dasselbe seinen unterscheidenden Charakter als christliches bewähre. Aber nach einer deutlichen in sich einstimmigen Antwort sehen wir uns bei SCHLEIERMACHER vergeblich um. Die erste uns schon bekannte war: Beim Christen geht das Handeln hervor aus dem Gefühle und zwar dem der Erlösung. Sofern aber dieses Gefühl nicht blos den Einzelnen zum allgemeinen sittlichen Handeln treiben, dasselbe begleiten und ihm eine höhere Weihe geben soll, sondern ein besonderes hervorbringen, so ergeben sich die schon oben namhaft gemachten Schwierigkeiten. Daher ist das Christliche in dem materiellen jenes Gefühles zu suchen, der Erlösung durch Christum: die Beziehung auf ihn wäre das Merkmal des Christlichen. Diese kann nicht blos gemeint sein als gleichgiltiges Citat, sondern soll mit ihr Ernst gemacht wer-

den, so ist es die Unterordnung unter das Wort Christi. Davon wissen wir nur durch die Schrift: christlich wäre also die Ethik, welche auf die Schrift zurückgeht. Aber von dieser durchgängigen Unterordnung unter die Schrift will auch in diesem Gebiete Schleiermacher sowenig etwas wissen, als in dem der Dogmatik: ja „die Glaubenslehre kann sich viel leichter und sicherer auf sie berufen, als die Sittenlehre“ S. 94. Somit tritt an die Stelle der Schrift die Beziehung auf die kirchlichen Bekenntnissschriften. Aber hier ergibt sich eine neue Verlegenheit. „In unsern Bekenntnissschriften ist das eigentlich Dogmatische das bei weitem Ueberwiegende; wir sind daher auf Seiten der christlichen Sittenlehre durch sie weniger unterstützt, als auf Seiten der christlichen Glaubenslehre“ S. 94. 95. Im völligen Widerspruch mit dem Vorigen finden wir daher auch wieder die Behauptung (Beil. A. §. 36): „Die Symbole allein reichen nicht hin, die Bibel aber muss überall und immer hinreichen.“ Von letzterem Satze wird, wie ein oberflächlicher Blick auf die wirkliche Ausführung zeigt, nicht nur kein weiterer Gebrauch gemacht, sondern er ist auch dem ganzen theologischen Standpunkte Schleiermacher's entgegen. Somit bleibt ihm nur übrig, als die Hauptquelle der christlichen Sittenlehre als solcher die lebendige christliche Sitte anzusehen. Die Uebereinstimmung mit ihr würde der Ethik den Charakter des Christlichen geben. Allein auch die Sitte der Kirche ist ja wandelbar in der Zeit, und auch in derselben Zeit dem Raume nach nicht dieselbe: wie kann aus ihr eine allgemeingiltige Ethik hergeleitet werden? Wir bescheiden uns, antwortet Schleiermacher, keine allgemeine zu Stande zu bringen. In diesem Sichbescheiden, glauben wir aber, geht Schleiermacher nicht einmal weit genug: denn das was er Sitte nennt, lässt in keinem Zeitpunkte und in keiner einzelnen Kirche sich genau fixiren. Was für ein fliessendes, in sich unbestimmtes Ding ist doch diese christliche und näher kirchliche Sitte, auf die er als den letzten Prüfstein des Christlichen sich beruft! Wo haben wir in jeder Kirche die Sitte zu suchen? Wie mannigfaltig greifen in die sittlichen Urtheile, Maximen und Normen, die in einem gewissen kirchlichen Kreise Giltigkeit haben, andere geistige Mächte ein, für deren Christlichkeit man durchaus keine Garantie mehr haben kann, die Politik, die Wissenschaft, der Geschmack und Geist jedes Zeitalters! Wenn daher, was zuletzt Sitte geheissen

hatte, sonst auch wieder als Urtheil des christlichen Geistes oder als Ausspruch des Gefühls bezeichnet wird, so befinden wir uns nur wieder am alten Fleck, und es springt von selbst in die Augen, wie unbestimmt und schwankend der Begriff der Christlichkeit der Sittenlehre werden muss und wie wenig es, so lange man auf diesem Standpunkte steht, ein kritisches Princip und einen allgemein giltigen Maassstab gibt, nach welchem dieselbe gemessen werden könnte.

In dieser vollkommenen Unbestimmtheit verläuft sich also gerade diese Ethik, deren Hauptaufgabe und vorzüglichstes Verdienst sein sollte, dieselbe als christliche genau zu bestimmen, und durch scharfe Grenzlinien von der allgemeinen abzuscheiden. Der letzte Grund hievon liegt in nichts anderem, als dass schon im Princip das historische und ideelle Moment unklar vermischt und über ihr gegenseitiges Verhältniss keine deutliche Anschauung gewonnen und durchgeführt wurde. Die nächste Aufgabe war, diese Unklarheit aufzuheben, jene beiden Momente auseinandertreten zu lassen, und jedes innerhalb seiner selbst zu einer vollendeten Darstellung zu bringen. Decken sich die beiden Kreise, welche von jedem aus beschrieben werden, so ist die christliche Sittenlehre da; sie wird aber eben weil das individuelle Element für sich herausgetreten und mit einer produktiven Kraft begabt worden ist, von der philosophischen nicht mehr zu unterscheiden sein.

Diess ist im Allgemeinen der Standpunkt der Rothe'schen Ethik [1]), nur dass die letztgenannte Consequenz nicht gezogen sondern ausdrücklich abgewiesen wird. Vielmehr bezweckt wird auch hier wie bei Schleiermacher Lostrennung der christlichen Ethik von der philosophischen, bewerkstelligt aber wird sie auf anderem ja geradezu entgegengesetzten Wege, durch Trennung des Historischen und Spekulativen. Hatte Schleiermacher nur eine Beschreibung der Aktionen des christlichen Gefühls und der kirchlichen Sitte geben wollen, so dringt Rothe auf spekulative Entwickelung in streng wissenschaftlicher Form. Dass jedoch, was herauskommt, keineswegs Philosophie sondern ausschliesslich und specifisch Theologie werde, dafür ist durch zwei Bestimmungen gesorgt. Erstens: Ausgangspunkt ist wie für

1) Wir können uns über sie um so kürzer fassen, da sie in diesen Jahrbb. besonders besprochen werden wird.

die Theologie überhaupt so auch für die theologische Ethik das fromme Bewusstsein, aus welchem eine theoretische und praktische Anschauung des Universums ebenso zu construiren ist, wie die Philosophie aus dem menschlichen, beziehungsweise sittlichen Bewusstsein rein als solchem eine Metaphysik und Ethik construirt. Zweitens: das aus der Frömmigkeit entwickelte sittliche System wird von selbst, oder wenn diess nicht der Fall sein sollte, muss übereinstimmen mit der hl. Schrift. Prüfen wir beide Bestimmungen, in denen die Grenzlinien zwischen theologischer und philosophischer Ethik allerdings deutlich genug gezogen sind.

In der ersten Bestimmung berührt sich Rothe mit Schleiermacher, geht aber zugleich wesentlich über ihn hinaus. Es stellt sich in ihm die schon längere Zeit ziemlich einflussreich gewordene Partei der Schleiermacher'schen Schule dar, deren Eigenthümlichkeit wir als den keck gewordenen oder metaphysisch gewendeten Schleiermacherianismus bezeichnen könnten, weil sie zwar das Princip desselben festhält, aber das kritische Bewusstsein verloren oder weggeworfen hat, das den bedächtigen und besonnenen Meister auf jedem seiner Schritte in der Theologie begleitet hatte. Bescheidete er sich nämlich, Aussagen oder Thätigkeiten des frommen Gefühls zu beschreiben, so philosophiren sie von dem gleichen Standorte aus keck darauf los und fragen: Was muss sein, damit das fromme Bewusstsein sei. Dabei wird aber von Allen, und von Rothe insbesondere, der grosse Fehler begangen, dass das fromme Bewusstsein das einemal als eine rein einfache Thatsache, welche mit der unmittelbaren Gewissheit einer Natur-Erscheinung sich dem Beschauenden aufdrängt, und deren Voraussetzungen nur auf regressivem Wege zu erforschen sind, aufgefasst, das anderemal wieder mit seinem ganzen reichen Inhalte zusammengedacht wird. Würde man bei der ersteren Auffassung allein stehen bleiben, so könnte man sich jene regressive Methode als eine berechtigte gefallen lassen. Die Religion nämlich ist eine so allgemeine Erscheinung im menschlichen Leben, eine so sichere Thatsache des Bewusstseins, dass sie der Thatsache des menschlichen Bewusstseins selbst an Sicherheit nicht nachsteht, und demselben auch für die wissenschaftliche Betrachtung als Ausgangspunkt an die Seite gestellt und coordinirt werden mag, wenn gleich schon etwas Schiefes darin liegt, dass der Theil dem Ganzen

soll coordinirt werden dürfen. Es mag ferner gegen eine Philosophie, welche nicht die Voraussetzungen eines reellen Religionsbegriffs in sich enthält, schon hieraus der Vorwurf der Untauglichkeit abgeleitet werden. Keineswegs aber wird sich ein eigenes spekulatives System aus jener vorausgesetzten absoluten Realität der Frömmigkeit ableiten lassen, sondern höchstens nur regulative und kritische Canones für ein solches, wie z. B. der: es müsse zwischen Gott und Welt unterschieden werden, weil unter Voraussetzung des Pantheismus auch nicht einmal das Vorhandensein der Religion denkbar wäre. Etwas Anderes ist nun aber, wenn die Religion und das fromme Bewusstsein im zweiten Sinne genommen wird. Dann kann man sich jene Coordination in keiner Weise mehr gefallen lassen. Denn die Frömmigkeit in diesem Sinne ist nicht mehr ein in sich Einfaches und Ursprüngliches, welches als eine Thatsache von gleichem Alter und gleicher Evidenz wie das Selbstbewusstsein zur Voraussetzung eines Denkens gemacht werden dürfte, das noch irgend auf Spekulation Anspruch machen könnte. Vielmehr bleibt dann nur ein Doppeltes übrig. Entweder wird ihr Inhalt, abgesehen von der Frage nach dessen Wahrheit, nur in Schleiermacher'scher Weise analysirt, beschrieben; oder aber wird er spekulativ betrachtet. Im letztern Fall fällt er unmittelbar in den Bereich der Philosophie, und verliert ebendadurch auch nothwendig die Gestalt des blossen Gegebenseins, der reinen Faktieität. Rothe aber möchte ihn in dieser Gestalt festhalten, und behandelt das fromme Bewusstsein im zweiten Sinn ebenso, als wäre es noch das im ersten. Daher auch der Anspruch der spekulativen Methode. Wie es jedoch mit der Berechtigung dieses Anspruches steht, kann, wenn man nur jene Verwechselung sich klar macht, nicht zweifelhaft bleiben. Er spinnt aus dem frommen Bewusstsein nur das heraus, was er zuvor hineingelegt hat, will aber dabei den Schein bewahren, als wäre es nicht nur in jenem selbst gewachsen, sondern auch mit seinem Vorhandensein identisch. Und zwar ist nun die auf spekulativem Wege gewonnene nothwendige Grundlage des frommen Bewusstseins nichts anderes als ein paar Ideen der neuschelling'schen Gnosis, welche in die Grundanschauungen der Schleiermacher'schen philosophischen Sittenlehre hineingearbeitet worden sind. Diese Philosophie — denn etwas anderes ist der ganze metaphysische Theil der Rothe'-

achen Untersuchungen nicht —, in welcher zudem das fromme Bewusstsein als solches sich schwerlich wiedererkennen wird, soll die nothwendige Voraussetzung bilden, unter welcher dasselbe auch nur sein und bestehen könne. Wir sehen: die erste Bestimmung, durch die Rothe einen specifisch theologischen Standpunkt für die Ethik gewinnen wollte, ist, vornehmlich wegen des zu Grunde liegenden unklaren Begriffs der Frömmigkeit, ihm unter den Händen zu einer Macht geworden, welche den specifischen Charakter seiner Ethik als einer religiösen, oder als einer wissenschaftlichen zerstören musste.

Wir können somit den unterscheidenden christlichen Charakter nur in der zweiten der obigen Bestimmungen suchen, in der das heteronomische Princip der Rothe'schen Spekulation, das wir übrigens schon in der ersten verborgen sahen, nun offen und zugestandenermassen heraustritt. Hatte Schleiermacher seiner Ethik den rein christlich-religiösen Charakter nur dadurch zu bewahren gewusst, dass er Historisches und Ideelles unklar mischte, so sind beide Elemente hier geschieden, aber nicht so, dass das ideelle zur spekulativen, das historische zur biblischen Ethik fortgebildet würde und zwischenhinein ein kritisches Verfahren sich stellte, welches beide auf einander bezöge, sondern die Anfangs geschiedenen werden sogleich wieder in ein unmittelbares Verhältniss zu einander gesetzt, nämlich das der schlechthinigen Unterordnung des Spekulativen unter das Biblische. Die von der theologischen Spekulation autonomisch entwickelte Ideenreihe und die in der Bibel gegebene müssen sich durchaus decken; jede Asymptote lässt auf einen Rechnungsfehler der Spekulation schliessen. Diese Ansicht, welche nach ihrer wissenschaftlichen Seite hin schon in der obengenannten Recension beleuchtet wurde, ist noch von der historischen zu prüfen; wir sehen auch hiebei noch einmal auf Schleiermacher zurück.

Was nämlich bei Rothe ausgesprochener Grundsatz ist und kategorische Forderung, die durchgängige Uebereinstimmung der theologischen Sittenlehre mit der biblischen, das ist schon bei Schl. stillschweigende Voraussetzung. Die Lebensvorschriften und praktischen Anschauungen der Bibel, vornämlich des N. T.'s, — diess gesteht Schl. zu, — sind nicht alle unmittelbar anzuwenden auf uns: den Grund aber findet er nur in den veränderten Verhältnissen (S. 94). Und in der That ist diess der nächste Gedanke, durch welchen die

in manchen Punkten hervortretende Inkongruenz der heutigen und urchristlichen Sittlichkeit bei vorausgesetztem durchaus positivem Verhältniss beider erklärt werden konnte. Denn läge der Unterschied zwischen Einst und Jetzt in dieser Hinsicht nur in der Aenderung der Verhältnisse, unter denen und der Objekte, auf die gehandelt wird, so möchte die durchgängige Uebereinstimmung mit der biblischen ganz wohl behauptet werden. Die Verschiedenheit läge ja doch nur in der Technik der Sittlichkeit, subjektiv ausgedrückt, in der christlichen Klugheit, wobei die Grundanschauungen und Sätze (und damit die christliche Weisheit) unverändert dieselben bleiben könnten. Dass aber das nicht ganz so sich verhält, möge, soweit es ohne genaueres Eingehen in die biblische Sittenlehre möglich ist, an einigen Punkten gezeigt werden.

Der innerste Mittelpunkt, aus welchem bei Schl. der Kreis des christlichen Handelns beschrieben wird, ist der Begriff der Erlösung, und auch die früher angegebene Formel, in welcher Schl. den Inhalt dieser Idee ausgedrückt hat, enthält nichts, das nicht als richtige Auslegung des N. T.'s angesehen werden könnte. Aber gehen wir über diess Allgemeinste hinaus, so fangen schon die Differenzen an. Das ganze Handeln nämlich, das von jenem Punkte aus beschrieben wird, ist bei Schl. nur auf die bestehenden Weltzustände gerichtet, und wie es nach rückwärts nicht etwa die Herstellung eines früher dagewesenen dann aber gestörten idealen Zustandes bezwecken soll, so steht es nach vorwärts in keiner Beziehung auf ein unter bestimmten Begriffen oder Bildern gedachtes, über diese Zeit hinausliegendes, übergeschichtliches Ende der Geschichte des Einzelnen oder des Ganzen. Man mag nun allerdings sagen, jene rückwärts gekehrte Seite des christlichen Handelns trete im N. T. selbst nicht stark hervor, und die nach vorwärts gekehrte, im N. T. so stark sich hervordrängende, fehle auch bei Schl. oder irgend einer Sittenlehre, welche auf dem Grunde moderner Sittlichkeit basire, nicht ganz, indem doch jedes wahrhaft sittliche Handeln nothwendig auch die Vollendung des geschichtlichen Lebens und des Reiches Gottes, je bewusster es ist, desto bestimmter erstreben müsse. Aber bei genauerer Betrachtung kann man doch nicht die Uebereinstimmung zweier ethischen Systeme behaupten, von denen das eine auf die Vergeltungslehre, Weltgericht, Wiederkunft Christi überall zurückkommt, die wichtigsten Motive aus

diesen Ideen entlehnt, das andere aber dieselben, wie bei Schl. der Fall ist, ganz bei Seite liegen lässt, und nicht mit einem Worte erwähnt. Vielmehr die geschichtebildende Thätigkeit, in welcher die stetige Beziehung auf jenes so bestimmt gedachte Ende der Geschichte ausdrücklich mitgesetzt ist, bildet verglichen mit derjenigen, aus welcher sie ganz oder beinahe ganz verschwunden ist, einen wesentlich andern Typus der frommen Sittlichkeit, indem die eine, wie man diess auszudrücken pflegt, den Charakter der Transcendenz, die andere den der Immanenz an sich trägt. Und nun, dass Anschauungen, die früher die grösste Lebendigkeit besassen, dieselbe später verlieren, dass Motive, in denen früher eine ausserordentliche Kraft gelegen war, nachher abgestorben oder wenigstens theilweise entkräftet erscheinen, das ist doch mehr als nur eine Veränderung der äusseren Verhältnisse des sittlichen Lebens, man müsste denn, sonderbar genug, den Fortschritt des ethischen Geistes selbst mit unter die Verhältnisse und Umstände rechnen, welche bei der Geschichte und Darstellung der Sittenlehre zu berücksichtigen seien.

Ein anderes Lehrstück des N. T., das die ethischen Anschauungen desselben vielfach berührt, nämlich die Dämonologie, ist aus der Schl.'schen Ethik ganz in aller Stille weggeblieben; unsere heutige christliche Sittlichkeit hat mit den hieher einschlagenden Vorstellungen so gut als nichts mehr zu thun: auch Rothe (II, 243) redet von dem Reiche der Dämonen nur als von einem möglichen. Und doch, tiefer, als wir zu glauben gewöhnt sind, greifen die Vorstellungen des N. T.'s über das Reich der guten und besonders der bösen Geister in die ganze Anschauungsweise von der Thätigkeit Christi und in die Auffassung des Reiches Gottes ein. Wie das Wirken Christi selbst, besonders seine Wunderthätigkeit zum Hauptzweck hat, dem Reich des Teufels und seiner Diener Abbruch zu thun und es zu zerstören, so hat auch die Nachahmung und Fortsetzung desselben durch die Gläubigen denselben polemischen Charakter an sich (man vergleiche nur Mt. 12, 28. 29. 1 Joh. 3, 8. Eph. 6, 12.). Wenn nun gleich jede jetzige Sittenlehre ein Handeln beschreiben wird, das einen negativen Charakter an sich hat (man vergleiche bei Schl. das reinigende Handeln), so ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob man wider das Böse oder zugleich auch den Bösen kämpft, gegen verkehrte Principien oder gegen gefallene Geister, gegen schlechte Gesinnungen

und Lüste, oder zugleich auch gegen dämonische Eingebungen und Versuchungen. Auch diese Veränderung des sittlichen Bewusstseins, welche unstreitig vor sich gegangen ist, und selbst von denen, die darin eine Abirrung an der Wahrheit sehen, dadurch bestätigt wird, dass sie derselben sich nicht entziehen und nicht in die frühere Bewusstseinsform zurückkehren können, wird man auf die veränderten Verhältnisse allein nicht schieben können, ausser sofern man zugesteht, dass dieselben auf das sittliche Bewusstsein selbst bedeutend zurückgewirkt haben. Auch wird man nicht sagen dürfen, dass wir die älteren Vorstellungen haben, nur übersetzt in eine neue Form, sondern beide werden als wesentliche Verschiedenheiten dastehen, welche nur der auf einander zurückführen kann, welcher für den Unterschied der Dinge nicht den rechten Sinn besitzt.

Es genüge an diesen zwei Beispielen, welche nur desshalb gewählt wurden, weil sie etwas ferne liegen. Andere sind schon früher in diesen Jahrbüchern angegeben worden [1]): aber es lässt sich die Differenz zwischen Einst und Jetzt nicht blos an einzelnen Beispielen nachweisen, sondern durch das ganze sittliche Gebiet hindurchführen, wenn man nur das urchristliche Bewusstsein in seiner vollen Eigenthümlichkeit scharf genug auffasst, und die praktische Seite auch der theoretischen Vorstellungen vollständig hervorzukehren versteht. Eine derartige Auseinandersetzung würde von selbst klar vor Augen legen, wie wenig z. B. schon die durchaus moderne Grundanschauung der sittlichen Aufgabe bei Rothe, dass sie bestehe in der „Aneignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit," blos als Darlegung und Erklärung der neutestamentlichen Idee sich ansehen lasse, wie die letztere vielmehr in dieser Formel eine wesentliche Umgestaltung und Veränderung erlitten hat.

Die zwei Werke, von denen wir redeten, wollten wissenschaftlich und christlich-religiös zugleich sein, nicht aber philosophisch. Es zeigte sich jedoch, dass sie in demselben Maasse, wie sie wissenschaftlich wurden, zu philosophischen Sittenlehren sich gestalteten, und ihr Anspruch, recht verstanden, nur noch sein konnte, philosophischer zu sein, als die bisher vorhandenen; legten sie aber auf die Christlichkeit den Nachdruck, so konnten wir diese

1) 1845, 1. U. Wirth, Rec. von Harless christlicher Ethik.

nur in den historischen Elementen finden, die sie aufnahmen. Indem sie aber letztere nicht an und für sich heraustreten liessen, so wurden diese Bearbeitungen ein Mittelding zwischen religiös und philosophisch, wissenschaftlich und historisch. Soll dieser Halbheit ein Ende gemacht werden, so müssen die beiden Funktionen, welche hier entweder nur unklar in einander verschlungen operirten, oder in ein äusserliches Abhängigkeitsverhältniss zu einander traten, klar auseinandertreten. Eine neue christliche Sittenlehre im bisherigen Stil, wenn sie auch (was nicht leicht wäre) die eigenthümlichen Vorzüge der besprochenen Werke überträfe, könnte doch der theologischen Wissenschaft wenig Nutzen bringen. Vielmehr, was bisher gemischt war, muss in drei Disciplinen auseinandergehen. Die eine ist die rein spekulative Ethik, zu deren Ausbau namentlich der „Entwurf" Schleiermacher's einen kräftigen Anstoss gegeben hat; die zweite die christliche, aber streng in der Form als biblische. Zwischen beide hinein stelle sich eine dritte, historisch-kritische Disciplin, welche die vorigen beiden gegenseitig auf einander bezöge. Wie sie auf geschichtlichem Wege den Einfluss verfolgen müsste, welchen das Christenthum als Religion auf die Gestaltung der Sitte sowohl als der Sittenlehre bis jetzt ausgeübt hat, so müsste sie auf der andern Seite darauf ausgehen, die Rückwirkungen vollständig darzulegen, welche das religiös-christliche Bewusstsein in seinen verschiedenen Gestaltungen von den nicht unmittelbar religiösen Mächten jeder Zeit, insbesondere auch von der Philosophie erfahren. Beiden Seiten wird hiemit ihr Recht zu Theil werden, und wenn so die sittlichen Anschauungen und Lehren des Christenthums in ihrer wahren Herrlichkeit erscheinen müssen, so wird doch auch klar bewiesen werden, dass auch in diesem Gebiete das Christenthum nach seiner Erscheinungsseite unter das Gesetz der Zeit gethan war. Der rein wissenschaftlichen Sittenlehre aber, die sich innerhalb des Christenthums bis auf unsere Tage entwickelt hat, würde ebenso zum klaren Bewusstsein gebracht, wie viel sie dem Christenthum verdankt, und dass sie weit christlicher ist, als sie in der Regel selbst weiss und Wort haben will. Die Würde des Menschen als solchen, die Idee der Menschheit als eines Organismus, die absolute Allgemeinheit und schlechthin kategorische Gültigkeit der sittlichen Aufgabe, die unendliche, selbst kosmische Bedeutung ihrer Lösung, ihre Lösbarkeit durch den Einzelnen

auch im kleinsten Kreise, die Vergebbarkeit menschlicher Sünde, die Stellung der inneren Gesinnung über die äussere That, die absolute Gemeinschaftlichkeit der sittlichen Sphären unter einander, diese und andere Ideen, welche für Gehalt und Gestalt der Sittenlehre von unendlich wichtiger Bedeutung sind, hätten die glücklichste Form, in welcher Ideen vorhanden sein können, nämlich die des allgemeinen Vorurtheils, nie angenommen, und wären auch nie eine Grundvoraussetzung der Ethik geworden, die sich als Wissenschaft in der christlichen Welt allmählig ausbildete, hätten dieselben nicht mit dieser schöpferischen Kraft, in dieser göttlichen Reinheit im Bewusstsein des geschichtlichen Christus gelebt, und wären sie nicht in dieser ergreifenden Form von Ihm verkündigt worden. Andererseits hätte das religiöse Bewusstsein der Christen als solches eine vollständige Anschauung des menschlich-sittlichen Lebens nach allen seinen Seiten, und damit ein wahrhaft geschichtliches Handeln schwerlich aus sich selbst hervorgebracht. Das Christenthum ist nur sittlicher Geist: bei dem Fleischwerden, der Verleiblichung und Verweltlichung dieses Geistes, welchen eben die Sittenlehre beschreibt und normirt, wirkte dasselbe nur noch als regulatives, nicht mehr als constitutives Princip, und ehendesshalb wirkte es nur zusammen mit anderen Mächten, welche, wie die Philosophie, durchaus nicht mehr unmittelbar religiös sind.

Nun begreifen wir auch, warum uns die oben besprochenen Darstellungen, welche durch das ganze Gebiet des sittlichen Lebens hindurch das Christliche als ein apartes aufzeigen wollten, niemals deutlich zu sagen wussten, worin denn die specifische Christlichkeit bestehe, und desshalb da und dort umhergegriffen haben. Dieser Mangel ist ihr höchster Vorzug. Seit das Christenthum in Saft und Blut der europäischen Menschheit übergegangen ist, seine Grundideen alle unsere Gedankenkreise durchzogen, und wie dem Denken, so auch dem Handeln oder wenigstens der Beurtheilung des Handelns ein bestimmtes Gepräge aufgedrückt haben, seit endlich das Entweder-Oder von Kirche und Staat vermittelst der Kämpfe des Mittelalters in ein Sowohlalsauch übergegangen und an die Stelle des ausschliesslichen Verhältnisses beider ein lebendiges Zusammen- und Ineinanderwirken getreten ist, seitdem hat auch das ausschliessliche Verhältniss der theologischen und philosophischen Tugend, der christlichen und

philosophischen Sittenlehre ein Ende genommen, so dass der Theologe, der das wahrhaft christliche Handeln darstellen will, bewusst oder unbewusst nur das wahrhaft menschliche darstellt, also eben dasselbige, welches die philosophische Sittenlehre zu ihrem Gegenstande hat. Unter solchen Umständen muss jeder Versuch der theologischen Ethik einen besondern Boden zu gewinnen und ein eigenes Haus zu bauen, wo sie ohne um das, was draussen vor sich geht, sich zu kümmern, in ungestörter Ruhe ihren eigenthümlichen Gedanken soll nachhängen können und ein wissenschaftliches Privatleben führen für sich, der Natur der Sache nach misslingen, und ist darum auch den zwei so geschickten Künstlern, deren Bauten wir prüften, misslungen. Oder um jetzt ohne Bild zu reden: da jene Wissenschaft die gleiche Aufgabe hat wie die philosophische, vom gleichen Punkte wie sie ausgehen will, von dem richtig und allseitig aufgefassten menschlichen Wesen, und das gleiche Gebiet einnehmen, das menschliche Leben in seiner Vollständigkeit, da ferner beide christlich sind und beide nothwendig philosophisch: so löst sich das dualistische Nebeneinander von christlicher und philosophischer Sittenlehre auf in den Kampf zweier oder mehrerer Systeme, von denen jedes suchen muss über das andere den Sieg davon zu tragen und es in sich aufzuzehren, indem es sich als das allein wahrhaft vernünftige und damit wahrhaft christliche ausweist. Schon während des Kampfes aber können die Artikel des Friedens in der von uns verlangten kritischen Disciplin auf Formeln gebracht werden, mit welchen jede der Parteien, wenn nur der gute Wille nicht fehlt, sich zufrieden stellen muss.

# II.

# Judenthum und Urchristenthum.

Von

Dr. K. Planck.

(Fortsetzung und Schluss.)

## 4. Das zweite Jahrhundert; die Grundlagen des kirchlichen Bewusstseins.

Das Judenchristenthum und der Paulinismus stimmen darin überein, dass es sich ihnen noch um das neue menschliche Verhältniss zu dem Gesetze handelt. Denn auch der paulinische Begriff der Gnade geht ja doch nur auf die in Christus gegebene Kraft des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott; auch hier also handelt es sich um das Göttliche, sofern es Gegenstand des menschlichen Willens ist, insofern also um das Verhältniss zum Gesetze, wiewohl eben das blose Gesetz in der Gnade aufgehört hat. Allein eben daran ist der Paulinismus gescheitert, dass ihm nur jene Kraft des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott das Bestimmende war, zufolge dessen namentlich das Ritualgesetz und die Beschränkung des Evangeliums zunächst auf das jüdische Volk aufgehoben sein sollten. Denn damit war ja (ebenso wie in der Lehre vom rechtfertigenden Glauben) das innerlich Anthropologische zum beherrschenden Ausgangspunkte gemacht, während für das christliche Bewusstsein vielmehr nur in dem Göttlichen das Bestimmende der ganzen Anschauung und so auch der Ausgangspunkt für eine weitere Entwicklung liegen konnte. In dem Paulinismus und seiner Stellung tritt daher der Widerstreit des geschichtlichen, immanent menschlichen Ursprunges des Christenthums mit der noch fortdauernden Objektivität des Göttlichen hervor, denn sofern gegenüber von dem getheilten alttestamentlichen Bewusstsein eben die Verinnerlichung des Gesetzes

den ursprünglichen Gedanken des Christenthums bildet, so ist hierin allerdings jener paulinische Gedanke der in Christus gegebenen Kraft des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott gesetzt, wiewohl die paulinische Form dieses Gedankens (der Begriff der Gnade) nach dem früher Bemerkten nicht die geschichtliche Wahrheit jenes Ausgangspunktes gibt, sondern selbst erst die Transcendenz des Dogma's hereinbringt. Hätte der Paulinismus nicht jenen mit dem Urchristenthume gemeinsamen Ausgangspunkt, dann freilich wäre seine Stellung geschichtlich nicht zu begreifen; so aber ist es nicht einmal blos die apostolische Tradition, sondern die Sache selbst, in der sein Unterliegen begründet ist. Schon jene Zeitstellung selbst, dass der Paulinismus mit der noch lebendigen apostolischen Tradition zu kämpfen hatte, war nur dadurch möglich, dass der Paulinismus blos die andere (wenn auch subjektiv entwickeltere) Seite des Urchristenthumes selbst ist, die aber ihrem Wesen nach unmöglich in die Anschauung der Gemeinde übergehen, sondern nur in einer so energischen Persönlichkeit wahrhaft zum Bewusstsein kommen konnte.

Die weitere Entwicklung aber, vor welcher das Judenchristliche weichen musste, konnte so nur von der Anschauung des Christenthumes als neuer göttlicher Offenbarung (von dieser objektiven Seite) ausgehen, nicht von dem innerlich anthropologischen Bewusstsein der im Christenthume gesetzten Kraft eines neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott. Der Konsequenz nach lässt sich freilich das Eine nicht ohne das Andere denken; allein die Entwicklung des ältesten Christenthums hat doch ihre naturgemässe Eigenthümlichkeit eben darin, dass es sich für Paulus in jener neuen Offenbarung noch ganz um die anthropologische Seite handelt, während die dem Paulinismus verwandte Entwicklung des zweiten Jahrhunderts vielmehr von dem Objektiven der neuen göttlichen Offenbarung ausgeht und dagegen die anthropologische Tiefe des Paulinismus nicht kennt. Erst musste der Gedanke der praktischen menschlichen Versöhnung mit Gott vorangehen, ehe der objektive Gedanke des mitgetheilten neuen göttlichen Inhaltes, wie er der Grundgedanke des zweiten Jahrhunderts ist und in der ζωη αἰωνιος des vierten Evangeliums seinen Gipfelpunkt hat, der beherrschende Mittelpunkt des Bewusstseins werden konnte. Der Paulinismus steht zwar in einer Hinsicht zwischen beiden Anschauungen in der Mitte, aber so dass er der Ge-

sammtrichtung seines Bewusstseins nach (wie sich in seinem Begriffe der δικαιοσυνη ausspricht) doch dem Urchristenthum angehört.

Indem also der Grundgedanke der folgenden Entwicklung das neue Verhältniss Gottes zum Menschen ist, so bildet vor Allem die christologische Entwicklung den Mittelpunkt, und die Kirche, welche hauptsächlich diese objektive Seite vertritt, die morgenländische, bringt ebendesswegen die ungleich bedeutenderen Erscheinungen hervor. Allein diess schliesst nicht aus, dass da, wo an sich schon das menschlich praktische Element mehr rege war, in der abendländischen Kirche, der objektive Gedanke des mitgetheilten neuen göttlichen Inhaltes auch in einer von der Christologie mehr unabhängigen, unmittelbar praktischen Weise sich geltend machen konnte und so gegenüber von dem Judenchristenthume den Resultaten des Paulinismus Eingang verschaffte. Zufolge dieser Eigenthümlichkeit tritt in den paulinisirenden Erzeugnissen der römischen Kirche (1 Petr., Philipperbrief, Pastoralbriefe) das Unterscheidende des ganzen Standpunktes gegenüber von dem wirklichen Paulinismus zwar nicht so scharf hervor wie in dem hauptsächlich christologischen Gedankenkreise der morgenländischen Kirche, doch ist auch in ihnen der Unterschied deutlich genug.

Die Entwicklung des zweiten Jahrhunderts — diess steht schon nach allem Bisherigen nothwendig fest — kann nicht im Paulinismus wurzeln, sondern geht von dem Judenchristenthum selbst aus, obgleich dann sogleich ein relatives Anknüpfen an den Paulinismus sich bemerklich macht. Den deutlichsten Beweis hievon gibt die Erscheinung, in welcher die christologische Entwicklung der nachapostolischen Zeit zuerst hervortritt, und die ohne Zweifel der morgenländischen Kirche angehört, der Hebräerbrief. Da nämlich das Judenchristenthum noch ganz in den Gedanken der reinen Entäusserung des Menschen an Gott aufging und insofern noch in der alttestamentlichen Idee des objektiven Gesetzes feststand, so konnte die weitere Entwicklung dieses Bewusstseins nur von der Seite des Göttlichen ausgehen; ein solcher Fortschritt der Anschauung war aber desshalb nothwendig, weil ja in jener vollendeten Entäusserung des Menschen an Gott das Göttliche selbst in ein anderes Verhältniss zum Menschen gekommen war. So bildet sich zuerst die Anschauung Christi als einer von dem objektiven Göttlichen selbst ausgehenden höheren

Erscheinung, durch welche jenes neue praktische Verhältniss des Menschen zu Gott erst vermittelt sei [1]). Der Gedanke der vollendeten Gesetzeserfüllung aber, in welchem die erste Form des Christenthumes ihr Wesen hat, geht so ganz einfach und von selbst über in den (ebenfalls zugleich noch alttestamentlichen) Gedanken des vollkommenen und ewigen Hohepriesterthumes, welcher eben der des Hebräerbriefes ist. Da hier jene von dem Göttlichen ausgehende höhere Erscheinung eben nur die Bedeutung hat, jenes neue praktische Verhältniss des Menschen zu Gott auf objektive Weise zu vermitteln; so ist sie auch an sich selbst ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, hat ihr eigentliches Wesen darin, für das Handeln des Menschen diess höhere Abbild des neuen praktischen Inhaltes zu sein, ein ἀπαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της ὑποστασεως αὐτου (1, 3). Diese Ausdrücke sind also für den Standpunkt des Hebräerbriefes desshalb wesentlich, weil Christus für diesen überhaupt nur erst die Bedeutung einer höheren übermenschlichen Vermittlung des neuen menschlich praktischen Verhältnisses zu Gott hat, so dass er darin ebensosehr noch ganz Vertreter des menschlichen Verhältnisses zu Gott ist (daher seine menschliche Erscheinung wesentlich als ein Stand der Erniedrigung betrachtet wird), als er andererseits doch zufolge seiner Mittlernatur der selbst über die Engel Erhabene ist. Die innerste Eigenthümlichkeit des Hebräerbriefes aber besteht eben darin, dass es sich für ihn überall nur um diese objektive (vom Göttlichen ausgehende) höhere Vermittlung des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott handelt, sein ganzes Streben nur auf die Entwicklung dieses objektiven Hohepriesterthumes gerichtet ist, nirgends aber die subjektive Seite, wie diese höhere Vermittlung zu einem Eigenthum des Menschen wird, bestimmt in das Auge gefasst ist. Durch diese seine Eigenthümlichkeit zeigt nun zwar der Hebräerbrief eine sowohl von dem Judenchristenthum als dem Paulinismus (die beide an dem neuen menschlichen Verhältniss zu Gott ihren Mittelpunkt haben)

1) Dass die Einwirkung der alexandrinischen Theosophie, auf welche der Hebräerbrief entschieden hindeutet, durch das Obige nicht ausgeschlossen wird, versteht sich von selbst, wenn auch der Grund der ganzen Entwicklung von dem Christenthum selbst ausgeht.

verschiedene Richtung, er zeigt schon das Unterscheidende des im zweiten Jahrhundert sich ausbildenden Bewusstseins, wovon nachher die Rede sein wird, allein er zeigt doch zugleich auf die entschiedenste Weise, wie sehr er seinen geschichtlichen Ausgangspunkt in dem Judenchristenthum hat; denn eben dieses ist es ja, dessen Bewu-stsein noch ganz an das objektiv Göttliche entäussert ist, und das es ebendesshalb immer nur einfach mit dem subjektiven Handeln der vollendeten Gesetzeserfüllung zu thun hat, ohne auf die innerlich subjektive Weise, wie sich diess im Menschen vollziehe, zu reflektiren, so dass es in diesem seinem einfach praktischen Charakter zwar allerdings noch nichts von der Transcendenz des paulinischen Sünden- und Gnadenbewusstseins weiss, aber auch ebendamit andererseits nichts von der anthropologischen Tiefe dieses paulinischen Bewusstseins. Der Hebräerbrief nun hat zwar zufolge jener ihm eigenthümlichen Idee der in Christus erschienenen höheren Vermittlung allerdings das Bewusstsein der Gnade, allein nur in einem rein objektiven, nicht zugleich subjektiven paulinischen Sinne, und ebenso hat er in Folge des neuen objektiven Verhältnisses, in welches das Göttliche zum Menschen getreten ist, ein formell entwickelteres Bewusstsein der Verinnerlichung des Gesetzes (vgl. namentlich 8, 10. 10, 16.); allein auch dieses Bewusstsein knüpft sich für ihn doch nur an das objektiv Neue, an die von göttlicher Seite ausgegangene höhere Vermittlung, wie vor Allem c. 9, 14 (auch z. B. 10, 10) zeigt. Es fehlt also doch an der subjektiv anthropologischen Seite, wie ja der Hebräerbrief auch den entwickelten und tiefen paulinischen Begriff der Sünde und ebenso den wirklich paulinischen Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben nicht kennt, denn der Glaube in c. 11 ist nicht der paulinische rechtfertigende Glaube.

Der allgemeine Unterschied des Hebräerbriefes von dem Paulinismus überhaupt lässt sich kurz so bezeichnen, dass auch der Christus des letzteren ganz die subjektiv anthropologische Möglichkeit der wahren *δικαιοσυνη* bezeichnet (wenn auch diese Möglichkeit zugleich eine transcendente Kraft ist), während der Hebräerbrief in Christus vielmehr die erschienene objektiv transcendente Möglichkeit des neuen praktischen Verhältnisses zu Gott anschaut. Desshalb tritt hier gleich im Anfang das rein christologische Interesse mit seinem ganz objektiven Charakter so sehr hervor, während für das

paulinische Bewusstsein Christus nur als der pneumatische Mensch Bedeutung hat. Der Hebräerbrief stellt in diesem seinem Anfange gleich das Losungswort dieser ganzen späteren Entwicklung auf. Eben desshalb ist für den Hebräerbrief nicht der paulinische Begriff der δικαιοσυνη (der ganz das subjektiv menschliche Verhältniss zu Gott bezeichnet) das Eigenthümliche, sondern vielmehr der objektive Begriff der Reinheit, wie sie in dem Hohepriester Christus, als dem Vertreter des Menschen, sich darstellt. Ferner hebt der Hebräerbrief zwar ausdrücklich (und offenbar mit Anknüpfung an das Paulinische) den Begriff des Glaubens hervor, da es sich für ihn nicht mehr blos um den judenchristlichen rein praktischen Gedanken der vollendeten Gesetzeserfüllung handelt, sondern um die objektive göttliche Veranstaltung, welche Gegenstand des Glaubens ist; allein weil diese etwas ganz objectiv Transcendentes ist, so wird ihm der Glaube überhaupt zu einem Festhalten an dem transcendenten (unsichtbaren) Göttlichen (c. 11), während der paulinische Glaube vielmehr speciell eben die neue subjektive Möglichkeit der δικαιοσυνη selbst, wie sie in Christus angeschaut ist, zu seinem Gegenstande hat und ebendesswegen als rechtfertigender Glaube nur in der allgemeinen principiellen Aneignung jener Möglichkeit besteht, indem hierin allein, nicht in den (immer unvollkommenen) bestimmten Handlungen die neue wesentliche und principielle Versöhnung mit Gott (die Rechtfertigung) beruhen kann [1]). Während endlich Paulus in dem Tode Christi ganz das subjektiv menschliche Abgestorbensein und ebendesshalb die Negation der Sünde anschaut, so ist dagegen in dem Hebräerbriefe auch der Tod Christi nur unter dem Gedanken der objektiven höheren Vermittlung des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott aufgefasst, so dass er vielmehr ganz positiv als die (zugleich die Menschen vertretende) Darstellung der Reinheit Christi erscheint, ganz mit der alttestamentlichen Sühnopferidee, der Darbringung des reinen Blutes als des reinen Lebens parallel geht, die Auferstehung aber nicht in paulinischer Weise als die positive Ergänzung zu dem Negativen des Todes erscheint, sondern

1) Dagegen ist in c. 11 des Hebräerbriefes gar nicht von dem wirklichen rechtfertigenden Glauben, sondern vielmehr von dem Glauben, wie er Quelle von Handlungen ist, die Rede.

vielmehr als die einfache Vollendung dieses Aktes, als das Eingehen in das (himmlische) Heiligthum mit seinem reinen Blute (9, 24 f.). — Dieses Wenige wird gezeigt haben, dass die Entwicklung, deren Produkt der Hebräerbrief ist, ihren Ausgangspunkt in dem Judenchristenthume hat. Denn obwohl er gegenüber von diesem mit dem Paulinismus die Idee der χαρις als objektiver göttlicher Veranstaltung, die wesentliche Bedeutung der Person Christi u. s. w. gemeinsam hat, ja obwohl er namentlich in seiner Christologie von der ebionitischen Anschauung sich nach einer Seite hin noch weiter entfernt als Paulus, so geht er doch ebenso ganz von der transcendenten göttlichen Seite aus, wie die judenchristliche Idee der vollendeten Gesetzeserfüllung ganz in dem objektiv Göttlichen wurzelt. Während Paulus ganz von dem subjektiv anthropologischen Bewusstsein des verinnerlichten Gesetzes aus zu seinem Begriffe der Gnade kommt (so dass das Transcendente in seiner Christologie gar nicht rein für sich hervortritt, sondern Christus auch nach seinem ewigen Wesen doch der pneumatische Mensch ist), so geht dagegen der Hebräerbrief ganz den umgekehrten Weg. Seine Idee des Hohepriesterthumes Christi als einer von der göttlichen Seite ausgehenden höheren Vermittlung des neuen praktischen Verhältnisses zu Gott steht zu dem alttestamentlichen Hohepriesterthume ganz in demselben Verhältnisse, wie die Gesetzeserfüllung des Judenchristenthumes zu dem alttestamentlichen Gesetzesverhältniss; und diess ist für die Stellung des Hebräerbriefes entscheidend, obwohl ohne Zweifel mit dem ersten Beginne dieser von dem Judenchristenthume selbst ausgehenden Entwicklung auch ein Wiedererwachen des paulinischen Einflusses anzunehmen ist.

Zu dem Hebräerbriefe verhält sich die Apokalypse wie ein die Spuren desselben Ideenkreises tragendes, allein in seiner Anschauung noch nicht so weit entwickeltes, noch ungleich mehr judaisirendes Erzeugniss. Während nämlich diese ganze Ausmalung eschatologischer Erwartungen, die durchgängige Auffassung des Christenthums als des wahren Judenthums, der Chiliasmus und namentlich auch die in den vorangehenden Sendschreiben sich aussprechende Anschauung mit ihren polemischen Beziehungen den entschieden judenchristlichen Charakter der Schrift kund giebt, so tritt doch zugleich unläugbar eine höhere christologische Ansicht, sowie der hiemit zusammenhängende, dem Hebräerbriefe verwandte Gedanke eines

reinigenden Opfertodes Jesu hervor. Zugleich aber ist die christologische Anschauung doch noch nicht so weit vorgeschritten wie die in dem Hebräerbriefe, und während in diesem das Hohepriesterthum Christi zu dem beherrschenden Grundgedanken der ganzen christlichen Offenbarung geworden ist, so dass in Folge dieser vollständig ausgebildeten Ansicht die unvollkommene alttestamentliche Offenbarung als aufgehoben erscheint, so ist dagegen in der Apokalypse die Anschauung von der Person Christi noch gar nicht in einen solchen wesentlichen allgemeinen Zusammenhang gebracht; die Idee des ewigen Hohepriesterthumes fehlt daher noch, Christus ist nur das ἀρνιον, und in der Art, wie von dem Erwürgtsein des Lammes die Rede ist (z. B. 5, 9), ist dasselbe noch mehr wie ein empirisch geschichtliches Faktum behandelt, und im Gegensatze zu dem erhöhten Zustande Christi gefasst, als dass es in einen nothwendigen allgemeinen Zusammenhang gesetzt wäre, wenn gleich der Gedanke des reinigenden Blutes (der ja aber selbst im Hebräerbriefe noch kein paulinisches Gnadenbewusstsein in sich schliesst) bereits hervortritt. Sonach wäre die Apokalypse ihrer Entwicklungsstufe nach als ein Uebergang von dem reinen Judenchristenthume zur Anschauung des Hebräerbriefes zu betrachten, was um so wahrscheinlicher ist, da der mit einer so vollständig entwickelten Ansicht hervortretende Hebräerbrief doch bereits eine vorangegangene Entwicklung voraussetzt. Die noch so lebendige eschatologische Erwartung der Apokalypse weist ohnediess auf eine frühere Zeit hin, und zugleich scheint sich in ihr auch der erste und ganz natürliche Anknüpfungspunkt zu zeigen, den die höhere christologische Ansicht in dem Judenchristenthume hatte, nämlich die Anschauung von dem erhöhten, als Richter und Herr wiedererscheinenden Christus. Der, welcher (nach dieser eschatologischen Seite hin) der ἐσχατος ist, ist auch der πρωτος, die ἀρχη της κτισεως (3, 14); der, durch welchen das vollendete bleibende Verhältniss des Menschen zu Gott gesetzt ist, muss auch der allem endlichen Sein vorangehende sein. Von der Anschauung des erhöhten Christus, der als solcher nicht mehr das menschliche Verhältniss zu Gott darstellt, sondern ganz göttliches Organ ist, bot sich der natürlichste Uebergang zu der Ansicht, die ihn überhaupt als höheres übermenschliches Organ des Göttlichen fasste. Allein der übrige noch ganz judenchristlich praktische Stand-

punkt der Schrift (man vgl. namentlich die Sendschreiben) wird hiedurch nicht aufgehoben, — abgesehen davon, dass jedenfalls die spätere Logos-Idee in der Stelle 19, 13 noch nicht enthalten sein kann. — Für die Annahme einer wirklich apostolischen Abfassung der Apokalypse spricht das Obige freilich nicht gerade [1]), wiewohl diese Schrift unter allen nachapostolischen jedenfalls am meisten mit dem, als was sie selbst sich giebt, in wirklichem historischem Zusammenhange steht. Dagegen ist die christologische Annäherung der Apokalypse an den Hebräerbrief bei ihrem doch sonst ganz judenchristlichen Charakter ein Beweis dafür, dass auch der Hebräerbrief seinen geschichtlichen Ausgangspunkt in dem Judenchristenthume selbst hat, wenn auch bei dieser beginnenden neuen Entwicklung der paulinische Einfluss schon frühe sich geltend machte.

Der Hebräerbrief bezeichnet nicht nur das Gesetz für den weiteren christologischen Entwicklungsgang, sondern er hebt auch in seiner ausgebildeten Ansicht der neuen christlichen Offenbarung die judenchristliche Anschauung von der noch fortwährenden Gültigkeit der alttestamentlichen Offenbarung auf, wie ja der Brief offenbar auch seiner ganzen Anlage nach eine gegen den Ebionitismus gerichtete Tendenz hat. Das Aufgehobensein der alttestamentlichen Offenbarung ist nicht blos eine nothwendige Konsequenz der ganzen Anschauung des Briefes, sondern wird auch von ihm selbst ausdrücklich ausgesprochen c. 7, 11. 12. 16. 18 f. 9, 8 ff., überhaupt in der ganzen Weise, wie Christus der ewige Hohepriester und der in ihm gesetzte N. Bund als der an die Stelle des alten getretene betrachtet wird. Desshalb ist es gewiss zu weit gegangen, wenn von Schwegler die Anschauung des Briefes so aufgefasst wird, als daure doch das Judenthum noch innerhalb des Christenthumes fort, wenn auch als ein *γηρασκον ἐγγυς ἀφανισμου* (8, 13), so dass also das gegenwärtige Christenthum doch noch ein Ineinander von Judenthum und Christenthum wäre und jenes erst mit dem *αἰων μελλων* vollends verschwände. Die Stelle 8, 13 von dem innerhalb des Christenthumes noch fort-

1) Ob die nicht blos auf das Eschatologische sich beziehende, sondern namentlich auch schon den Tod Jesu hereinziehende höhere Anschauung der Person Christi schon dem Apostel angehöre, kann wenigstens zweifelhaft scheinen, zumal wenn man diess Christologische nicht abzuschwächen sucht, sondern unbefangen anerkennt.

bestehenden Judenthume zu verstehen, ist offenbar kein Grund vorhanden, sie bezieht sich auf das Judenthum als solches. Ueberhaupt aber lässt sich alles Judaisirende in der Anschauung des Briefes vollkommen anerkennen, ohne dass darum jene allgemeine Konsequenz derselben aufgehoben wäre; am wenigsten kann insbesondere die Art, wie von dem Tempelkultus als einem noch fortbestehenden die Rede ist, für die dogmatische Anschauung des Briefes angeführt werden, denn theils gehört diess schon zu der äusseren Einkleidung des Briefes, theils ist grossentheils auch für die sachliche Erörterung, in die sich der Brief einlässt, das Präsens die ganz natürliche Form. Der Unterschied von der paulinischen Anschauung tritt freilich scharf genug hervor, findet aber von selbst durch das früher Gesagte seine bestimmte Erläuterung, und diess gilt namentlich auch von der Art, wie in c. 7 von dem Gesetze die Rede ist. Indem nämlich der Grundgedanke des Hebräerbriefes die in Christus geschehene objektiv transcendente Vermittlung des neuen menschlich praktischen Verhältnisses zu Gott ist, so ist damit der rein praktische Standpunkt des Judenchristenthumes nicht überhaupt aufgehoben, sondern nur das ist der Unterschied, dass es sich einerseits nicht mehr um das beschränkte alttestamentliche Gesetz, andrerseits überhaupt nicht mehr blos um das Gesetz handelt, sondern der Glaube an jene transcendente Vermittlung durch Christus die erste Voraussetzung des Christlichen ist, so dass aber für das Handeln an sich selbst betrachtet doch der judenchristliche allgemeine Gesichtspunkt einer höheren Gesetzeserfüllung bleibt, wenn gleich der Brief seiner übrigen Anschauung zufolge nicht mehr diesen Gesichtspunkt festhält, sondern seinen Mittelpunkt in dem Gedanken der Aneignung des reinen Opfers Christi, dieser objektiven höheren Vermittlung hat. Desshalb ist also 7, 12 von einer blossen μεταθεσις νομου die Rede (ein völlig unpaulinischer Gedanke, denn Paulus reflektirt nur auf das veränderte Verhältniss zum Gesetze, und von hier aus gilt ihm dieses überhaupt als aufgehoben), und ebendarum wird auch V. 19 blos gesagt οὐδὲν γαρ ἐτελειωσεν ὁ νομος, weil es sich hier gar nicht um das paulinische subjektiv anthropologische Bewusstsein (von der völligen Unmöglichkeit des Gesetzes wirkliche δικαιοσυνη hervorzubringen) handelt, sondern vielmehr von dem unvollkommenen objektiven Wesen des alttestamentlichen Gesetzes gegenüber von der höheren objektiv

transcendenten Erscheinung Christi. Dieß Letztere nun ist überhaupt für die antiebionitische Anschauung des zweiten Jahrhunderts der entscheidende und bezeichnendste Punkt. Von jetzt an ist nämlich überall der mitgetheilte objektiv göttliche Inhalt des Christenthumes der Ausgangspunkt, von welchem aus das Alttestamentliche, namentlich auch das Gesetz nach seinem objektiven Inhalte als das unvollkommene und desshalb aufgehobene betrachtet wird, während der Paulinismus vielmehr durchaus nur von dem subjektiv menschlichen Verhältnisse zum Gesetze ausgeht und aus dem Widerspruche dieses Verhältnisses die Aufhebung des Gesetzes und der beschränkten alttestamentlichen Offenbarung überhaupt folgert, wie hierauf schon in dem Früheren hingewiesen wurde. Hierin also liegt der principielle Unterschied der späteren von dem Judenchristenthume ausgehenden (wenn wir so sagen dürfen, katholischen) Entwicklung von dem Paulinismus, — ein Unterschied, der, wie sich zeigen wird, auch in denjenigen späteren Briefen, die den paulinischen Namen tragen, dennoch klar hervortritt, und dessen Grund durch das schon weiter oben über den Paulinismus und das Judenchristenthum Gesagte hinlänglich klar ist. In dem bezeichneten Sinne wird nun Hebr. 7, 16 der ἐντολὴ σαρκίνη die δυναμις ζωης ἀκαταλυτου gegenübergestellt, worin eben der objektiv göttliche Charakter des Christenthumes dem menschlichen und äusserlichen, den das A. Testsment noch an sich trug, entgegengesetzt wird, wie sich auch ganz dieselbe Anschauung in c. 9, 9. 10. ausspricht. Doch nicht blos um einzelne Stellen handelt es sich hier; die ganze Vergleichung des Hohepriesterthumes Christi mit dem alttestamentlichen beruht ja durchaus auf dieser Gegenüberstellung des höheren objektiv göttlichen Inhaltes der christlichen Offenbarung und des relativ noch irdischen, menschlichen, der alttestamentlichen; die ganze Terminologie des Hebräerbriefes ist von dieser Anschauung gefärbt, und so bildet er durchaus das von dem Judenchristenthume ausgehende vollkommene Gegenstück zur paulinischen Anschauung; überall, wo in der letzteren das innerlich anthropologische Bewusstsein der Ausgangspunkt ist, da ist es in dem Hebräerbriefe das objektiv transcendente Göttliche, und nur von diesem ganz entgegengesetzten Standpunkte aus kommen beide zu dem gemeinsamen Resultate des Aufgehobenseins der alttestamentli-

chen Offenbarung. Auch bei der Verinnerlichung des Gesetzes, von welcher Hebr. 8, 10. 10, 16 die Rede ist, handelt es sich also doch nur um die objektiv göttliche Offenbarung, durch welche die wirkliche Gesetzeserfüllung möglich gemacht sei (sofern nämlich durch sie erst die vollendete Gesetzeserfüllung gebracht ist, gegenüber von dem οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νομος 7, 19); nicht aber ist darin von einer innerlichen (wenn gleich durch die Gnade gegebenen) Kraft, von einem in dem Menschen lebendigen Princip im paulinisch anthropologischen Sinne die Rede. Wenn vielmehr 9, 13. 14. dem αἷμα τραγων και ταυρων die reinigende Kraft des Blutes Christi gegenübergestellt wird, so handelt es sich ja auch hier der ganzen Anschauung nach nicht um eine innerlich in dem Menschen gesetzte Kraft in dem paulinischen Sinne, sondern nur darum, dass die Erscheinung Christi ihrem objektiv göttlichen Wesen nach, zufolge des in ihr enthaltenen πνευμα αἰωνιον (V. 14), die Möglichkeit der wahren Reinigung gebe, wobei aber auf die subjektiv innerliche Weise, in der diess zu fassen ist, also auf eben das, worin sich Paulus bewegt, gar nicht reflektirt ist. Der Hebräerbrief steht also hierin noch auf dem judenchristlichen Standpunkte des blossen subjektiven Handelns, obwohl an ihm deutlich zu bemerken ist, dass dieses Bewusstsein des objektiv göttlichen Charakters des Christenthumes in seiner weiteren Entwicklung nothwendig auf einen Punkt führen muss, wo auch die innerliche Seite der χαρις und das damit verbundene tiefere Bewuastsein der Sünde wieder zu seinem Rechte kommt, wie diess in dem vierten Evangelium geschehen ist.

Das Bisherige zeigt, dass der Hebräerbrief, wenn auch nicht die Hauptschrift des zweiten Jahrhunderts, doch diejenige ist, welche uns den Entwicklungsgang desselben am klarsten enthüllt. Wenn in dem Briefe der christliche Universalismus am wenigsten hervortritt, hier vielmehr noch die meiste Annäherung an die judenchristliche Anschauung vorhanden zu sein scheint, während die Polemik gegen das Ritualgesetz schon deutlicher ist, so mag diess zwar auch in der Rücksicht auf die Verhältnisse, unter welchen der Brief geschrieben ist, seinen Grund haben, zugleich erklärt es sich aber wohl auch aus dem allgemeinen Standpunkte des Briefes; denn die in Christus erschienene höhere Offenbarung, von welcher der Hebräerbrief durchaus ausgeht, enthält es zwar unmittelbar, dass die alttestamentliche

Offenbarung nach ihrem beschränkten menschlichen Charakter (als Ritualgesetz u. s. w.) aufgehoben ist; allein theils ist nicht in gleich unmittelbarer Weise in dem höheren Wesen der christlichen Offenbarung ihr Universalismus mitenthalten, indem sie vielmehr ihrer objektiven Erscheinung nach zunächst an das jüdische Volk gerichtet ist, so dass der christliche Universalismus nur eine abgeleitete Konsequenz ist; theils erklärt sich das Judaisirende in der Anschauung des Briefes nach dieser Seite hin von selbst daraus, dass er ganz an dem Gesichtspunkte der objektiven göttlichen Offenbarung festhält und desshalb, weil ja das jüdische Volk allein der Träger der früheren Offenbarung ist, auch die christliche in dieser Beziehung noch auf die Seite des theokratischen Volkes stellt, für die christliche Gemeinde selbst noch alttestamentliche Bilder gebraucht. Auch hierin zeigt sich also noch der Unterschied von dem Paulinismus, der gar nicht von dem objektiven Inhalte der göttlichen Offenbarung, sondern von subjektiv anthropologischen Erfahrung, von der für Alle gleichen nur in Christus gegebenen subjektiven Möglichkeit der δικαιοσυνη ausgeht und desshalb kühn seinen Universalismus ausspricht. Im Uebrigen ist das fortwährende Anknüpfen an das A. Testament ebenso in dem Ausgangspunkte des Briefes selbst begründet als andrerseits in den damit im Zusammenhang stehenden äusseren Verhältnissen, auf welche die Tendenz des Briefes sich bezieht.

Der Hebräerbrief verweilt noch ganz in dem Gedanken der höheren transcendenten Vermittlung des neuen menschlich praktischen Verhältnisses zu Gott; vor diesem Objektiven tritt die Seite der subjektiven Aneignung wesentlich zurück. Diess vollkommene Hohepriesterthum ist also in gleicher Weise als ein Objektives hingestellt, das durch das subjektive Handeln anzueignen ist, wie in dem reinen Judenchristenthume der Inhalt der vollendeten Gesetzeserfüllung zunächst nur als der objektive Gegenstand des Handelns erscheint. Und nicht blos diess, sondern es liegt auch die Bedeutung Christi demzufolge noch wesentlich in der That, in der er die Menschen vertritt [1]), in der Darstellung seiner Reinheit vor Gott. Zwar ist für

1) Auch hierin ist der Hebräerbrief noch der paulinischen Anschauung parallel, denn auch für diese ist Christus nur in seiner That, in der sich die That Aller darstellt, d. h. vor Allem durch die That

diesen Zweck schon die objektive höhere Natur Christi vorausgesetzt; aber doch handelt es sich wesentlich um die That seiner Selbstdarstellung, welche der Mensch dann durch sein subjektives Handeln zur seinigen zu machen hat. Hierin liegt das Unterscheidende des Hebräerbriefes gegenüber von der weiteren Entwicklung, hierin aber auch die Nothwendigkeit dieser letzteren. Hat Gott durch eine solche höhere Vermittlung dem Menschen die Möglichkeit der Versöhnung mit ihm gegeben, so ist es in Wirklichkeit nicht mehr blos die That des Sohnes, welche als die allgemeine That (oder Reinheit) der Gläubigen in sich darstellend das Vermittelnde bildet, sondern wie jene That doch schon ein höheres Wesen des Sohnes voraussetzt, so ist in ihm Gott überhaupt vielmehr in ein wesentliches Verhältniss zu dem Menschen getreten. Nicht mehr auf der That, auf dem hohenpriesterlichen Amte des Sohnes liegt jetzt das Gewicht, sondern darauf, dass er auf wesentliche Weise die Fülle des Göttlichen in sich trage und der Gläubige dadurch in eine wesentliche Einheit mit Gott versetzt sei. Hiemit erst ist der Standpunkt, auf welchem Christus ungeachtet seiner höheren Natur doch noch das praktische Verhältniss des Menschen zu Gott darstellt, verlassen. Allein wie hiemit eine noch entschiedenere Ausbildung der höheren christologischen Ansicht gesetzt ist, so tritt nun auch andrerseits die subjektive Seite, das Erfülltsein des Menschen von dem Göttlichen, ungleich mehr hervor; indem also der judenchristliche Standpunkt des blossen subjektiven Handelns aufgehört hat, so wird nun vielmehr offen und entschieden Paulus der Anknüpfungspunkt für diese Anschauung. Diess ist im Allgemeinen das zu seiner Reife gekommene Bewusstsein des zweiten Jahrhunderts; allein auch hier stellt sich noch ein deutlicher Stufengang dar.

Zunächst gehören hieher der Kolosser- und Epheserbrief[1]),

---

seines Todes der Erlöser und Versöhner; allein der Hebräerbrief geht von dem objektiv Göttlichen der höheren Natur Christi aus, welche die Voraussetzung seines die Menschen vertretenden Handelns, seines hohenpriesterlichen Amtes ist, während der Paulinismus vielmehr ganz in dem anthropologischen Bewusstsein des zweiten pneumatischen Menschen wurzelt.

1) Vgl. zu dem Allem die Schriften von Schwegler und Baur. Das Obige sucht nur kurz die Bestätigung des im Bisherigen gewonnenen Gesichtspunktes auch hier nachzuweisen.

jener (der seiner Tendenz wie einzelnen Spuren nach an den Hebräerbrief sich anknüpft) der dogmatisch noch weniger entwickelte; denn das wesentliche subjektive Erfülltsein von dem Göttlichen, das damit verbundene reif gewordene kirchliche Bewusstsein, die ἑνωτης der ἐκκλησια u. s. w. treten in ihm noch nicht in solcher Weise wie in dem Epheserbriefe hervor; der Universalismus, wenn auch entschieden ausgesprochen, ist doch noch nicht so entwickelt und noch zeigt sich ein Anknüpfen an alttestamentliche Analogieen. Allein die allgemeine Anschauung, die in Christus offenbare wesentliche Fülle des Göttlichen, das subjektive Leben in diesem Göttlichen, das damit zusammenhängende so starke Hervortreten der göttlichen Erkenntniss und die daran sich knüpfenden gnostischen Elemente, diess Alles ist beiden Briefen gemeinsam, wenn auch dem Epheserbriefe im Ganzen in höherem Maasse. Zugleich tritt in dem letzteren vor Allem das ganze Bewusstsein der Zeit, die sich ihrer selbst bewusste reif gewordene kirchliche Anschauung auf merkwürdige Weise hervor (namentlich 4, 13), ein Zeichen, wie sehr diese Zeit selbst des in ihr aufgegangenen Neuen, des christlichen Gedankens der wesentlichen (nicht mehr blos menschlich praktischen) Einheit mit Gott sich bewusst war, wie unwillkürlich ihr dieses Gefühl sich aufdrängte, sosehr sie auch andrerseits ihre eigene Anschauung mit der apostolischen identificirte. Wie aber diese ganze christologische Anschauung dem wesentlich anthropologischen praktischen Charakter des Paulinismus ganz fremd ist, so ist es namentlich auch die Art, wie besonders im Kolosserbriefe das Ritualgesetz und die ebionitische Ascese bekämpft wird. Nirgends ist es hier wie in den wirklichen paulinischen Briefen das subjektive Verhältniss zum Gesetze, was den Ausgangspunkt der Polemik bildet, nirgends also das innerlich Anthropologische, sondern es ist der wesentlich göttliche Charakter des Christenthumes gegenüber von dem blos menschlichen und äusserlichen des alttestamentlichen Gesetzes, wie jener ebionitischen Denkweise. Wie also von dem objektiv Göttlichen des Christenthumes ausgegangen ist, so werden auch Gesetz und Ascese nach ihrem objektiven Wesen angegriffen (daher auch die specielle Aufzählung Kol. 2, 16; die gleiche Anschauungsweise zeigt sich Eph. 2, 11); es bestätigt sich also vollkommen, was schon oben in Betreff des Hebräerbriefes hierüber gesagt wurde. Auch das anthropologische Bewusstsein der Gnade

ist diesen Briefen immer noch fremd, wenn gleich namentlich der Epheserbrief schon auch zu einer mehr innerlichen Wendung desselben hinstrebt; allein Eph. 2, 8. 9. macht doch nur erst die objektiv göttliche Seite der Gnade geltend, nicht die anthropologische, wornach sie zugleich mit dem tieferen Begriffe der Sünde zusammenhängt. Auch hier, wie in dem Hebräerbriefe, handelt es sich in dem Begriffe der Gnade nicht um eine innerliche (wenn auch göttlich gegebene) subjektive Kraft; diess zeigt sich noch weiter darin, dass die Stelle des Epheserbriefes auch den paulinischen Begriff der allgemeinen principiellen Aneignung des Heiles, d. h. den Begriff des rechtfertigenden Glaubens nicht kennt, der doch mit jenem innerlich anthropologischen Begriffe der Gnade wesentlich zusammenhängt. Vielmehr wird in V. 10 auf eine absichtliche (unpaulinische) Weise der Glaube mit den Werken zusammengestellt, und in V. 8 und 9 handelt es sich gar nicht um die Rechtfertigung, sondern blos darum, dass die christliche Offenbarung etwas von göttlicher Seite Gegebenes sei. Der allgemeine Grund von dem Allem aber ist eben der, dass die ganze Anschauung des Briefes nur auf die wesentliche objektive Offenbarung des Göttlichen in Christus geht; dieses Göttliche wird denn auch im Menschen nach seinem objektiven Dasein festgehalten, darum die Nebeneinanderstellung der πίστις und der ἔργα, die ja überhaupt ein wesentliches Merkmal der Anschauung des zweiten Jahrhunderts bildet. Auch hierin also zeigt sich nur dieselbe Eigenthümlichkeit wie in der Polemik gegen das Halten am Ritualgesetze u. s. w. Allein das subjektive Erfülltsein von dem Göttlichen, das namentlich in dem Epheserbriefe so sehr hervortritt, und womit auch die Bedeutung des πνεῦμα ἅγιον zusammenhängt (vgl. namentlich 1, 13. 14.), weist allerdings darauf hin, dass diese Entwicklung in ihrer Vollendung auch eine solche innerliche Fassung der Gnade und zugleich damit eine solche Auffassung der Sünde hervorrufen musste, wie sie im vierten Evangelium sich zeigt. Gegenüber von diesem letzteren beruht jedoch das hauptsächlich Unterscheidende der beiden Briefe in der Stellung, welche die christologische Anschauung noch einnimmt. Wie nämlich der Christus des Hebräerbriefes, ungeachtet seiner höheren Natur, doch in der That seiner Selbstdarstellung noch wesentlich den Menschen vertritt, so schaut auch in dem Kolosser- und Epheserbriefe das Bewusstsein in Christus

doch noch wesentlich sein subjektives Erfülltsein mit dem Göttlichen an; Christus wird noch mit dem Menschen, überhaupt mit der Welt zusammengenommen; diese hat in ihm, als ihrer κεφαλη, das wesentliche Erfülltsein mit göttlichem Reichthum. Diese Anschauung, welche Christus noch nicht ganz auf die göttliche Seite stellt, sondern ihn als den betrachtet, in welchem die Welt zur Einheit mit Gott zusammengefasst ist, tritt namentlich in den Ausdrücken des Kolosserbriefes hervor; hier ist noch von einem κατοικειν des πληρωμα in Christus die Rede, während in dem vierten Evangelium nur in Beziehung auf das menschliche Bewusstsein von einem Einwohnen des Göttlichen die Rede ist, Christus selbst aber einfach in Wesenseinheit mit Gott gesetzt ist. Ungeachtet ihrer gesteigerten Ansicht von der Person Christi schauen also die beiden Briefe in Christus doch im Wesentlichen noch das menschliche Verhältniss zu Gott an; darum hat er für sie doch nur als das erhöhte Haupt der Gemeinde seine volle Herrlichkeit, und darum ist die in ihm wohnende Fülle des Göttlichen doch nur ein für den Glaubigen aufgeschlossenes μυστηριον, sie ist in ihm noch nicht einfach Fleisch geworden, so dass sie an sich doch ganz offenbar ist, wenn auch der Unglaube sie nicht begreift. Und so ist denn auch das Gnostische in den beiden Briefen mehr noch etwas Aeusserliches, Transcendentes, es ist noch nicht mit dem ganzen Bewusstsein zur vollkommenen Durchdringung zusammengegangen.

In jene Zeit nun, welcher diese beiden Briefe angehören, in welcher der neue Gedanke der in Christus gegebenen wesentlichen Einheit mit Gott sich bildete, in welcher zugleich die Gnosis in ihrer Weise diesen Gedanken verfolgte, — fällt unzweifelhaft auch die eigentliche Ausbildung jener Erscheinung, in welcher der Gedanke eines gereiften neuen Zeitalters der Kirche am ausdrücklichsten sich aussprach, des Montanismus. Jenes Bewusstsein, das in dem Epheserbriefe so entschieden hervortritt, das als ein allgemeiner Zug jener Zeit zu betrachten ist, gab gewiss auch dem Montanismus, sowie er in seiner vollen ausgeprägten Gestalt gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts auftritt, seine Entstehung. Allein es hat in ihm einen wesentlich anderen, der Anschauung des Kolosser und Epheserbriefes entgegengesetzten Charakter; es ist das Judenchristenthum mit seinem traditionellen zähen Festhalten an dem gesetzlichen

Standpunkte, das in jene Bewegung hineingezogen wird, und das nun in äusserlich judenchristlicher Weise jenen Gedanken der innigeren Einheit mit Gott durchzuführen sucht, welcher für das tiefer gehende kirchliche Bewusstsein vielmehr ganz an die in Christus erschienene wesentliche Offenbarung Gottes sich knüpfte und so zu einem gänzlichen Verlassen des gesetzlichen Standpunktes führte. Von menschlicher Seite besteht jene vollkommenere Einheit mit Gott, welche der Montanismus anstrebt, in einer (halb ascetischen) praktischen Strenge; aber auch auf der göttlichen Seite muss sie gesetzt sein und erscheint hier wiederum in judenchristlicher alttestamentlich transcendenter Weise als ekstatische Prophetie. Dieses äusserlich mechanische, gewaltsame Streben des Montanismus ist das, was ihn durchaus bezeichnet [1]); ebendesshalb tritt das allgemeine Bewusstsein der Zeit in ihm formell am stärksten hervor. Je weniger diese Prophetie wahrhaft Neues zu Tage bringt (indem sie ja nur in einer verschärften praktischen Strenge ihren Inhalt sucht), desto stärker macht sich in ihr andererseits das Streben und der Anspruch auf vollkommenere Einheit mit Gott geltend, desto mehr tritt eben dieser Gedanke der neuen Prophetie als solcher hervor. Wie so der Montanismus überhaupt den wahrhaft kirchlichen inhaltsvollen Gedanken der wesentlichen Einheit mit Gott in Christo in judenchristlich formeller Weise darstellt, so nimmt er auch in seiner Trinitätslehre und ihrer Stellung zu der wahrhaft kirchlichen dieselbe Stellung ein. Zunächst freilich kann diese mit seinem judenchristlichen Charakter in Widerspruch zu stehen scheinen; dass indessen die höhere christologische Ansicht des Hebräerbriefes, welcher bei den Montanisten in besonderem Ansehen gestanden zu haben scheint, den gesetzlichen Standpunkt nicht ausschliesst, wurde oben gezeigt, und zu der einseitigsten rein ebionitischen Form des Judenchristenthumes lässt sich

1) Offenbar gibt es aber so für den Montanismus nach seiner praktischen Seite keine bessere Parallele als eine dem protestantischen Gebiete entnommene — den Pietismus, der ja auch in einem blos praktischen äusserlich mechanischen Streben nach Verinnerlichung des Göttlichen seinen Grund hat. Vgl. hiemit namentlich den Hass Tertullians gegen alle freiere weltliche Entwicklung, besonders auch seinen Kunsthass.

ja der Montanismus überhaupt nicht zählen, wenn er auch in seinem ersten Ausgangspunkte auf dieselbe zurückweist. Wenn aber der Montanismus die trinitarische Hypostasenlehre überhaupt zuerst bestimmt ausgebildet und in sich abgegränzt hat (wie Schwegler wohl mit Recht annimmt), so zeigt sich darin nur seine allgemeine Eigenthümlichkeit. Denn für's Erste ist ja die ganze Offenbarung des Paraklets von dem Montanismus gar nicht in der wesentlichen innerlichen Weise gefasst, wie z. B. in dem vierten Evangelium, in welchem sie sich auf allgemein nothwendige Weise an die Erscheinung des göttlichen Wesens in dem Sohne anknüpft; sie ist vielmehr eine äusserliche im Charakter der alttestamentlichen Prophetie und im Zusammenhange damit eine erst in diesem bestimmten Zeitpunkte erfolgende. Andererseits aber erschien die montanistische Prophetie erst dann auch von göttlicher Seite wahrhaft als ein Neues, wenn gemäss der höheren christologischen Ansicht auch der Geist (der ohnediess schon in der eigentlich ebionitischen Anschauung zum Theil in einer eigenthümlichen Bedeutung erscheint) zu einer besonderen Hypostase wurde. In dieser bestimmten Ausbildung und Abgränzung der Hypostasenlehre zeigt sich also derselbe äusserlich formelle Charakter des montanistischen Bewusstseins; denn die formelle Schärfe, mit welcher in ihm (zufolge seines äusserlich judenchristlichen Strebens) jener neue Gedanke der innigeren vollendeten Einheit mit Gott hervortrat, konnte auch die Anschauung des Paraklet als einer besonderen Hypostase zu einem früheren bestimmten Abschlusse bringen. In Beziehung auf die kirchliche Trinitätslehre lässt sich dieser Einfluss desshalb nicht als ein fremder und äusserlicher betrachten, weil es ja im Allgemeinen dieselbe Entwicklung ist, welche den Montanismus hervorrief und auf der die Ausbildung der kirchlichen Trinitätslehre beruhte. Die tiefere kirchliche Entwicklung, die zunächst in dem vierten Evangelium ihren Abschluss fand, strebte ja in ihrem Grundgedanken eines wesentlichen Einwohnens des Göttlichen im christlichen Bewusstsein ebenfalls zu einer bestimmten Hypostasirung des Geistes hin, und durch den Montanismus kann daher diese tiefer gehende aber desshalb langsamere Entwicklung jedenfalls nur etwa zu einem früheren bestimmten Abschlusse gebracht worden sein. Die Logosidee dagegen kann jedenfalls nicht in dem Montanismus ihre erste Ausbildung gefunden haben; denn

sie weist ihrer Natur nach auf jenes tiefere kirchliche Streben hin, in Christus die wesentliche Offenbarung des Göttlichen anzuschauen und so in ihm der wesentlichen Einheit mit Gott gewiss zu sein; das Unterscheidende des montanistischen Verhältnisses zur Trinitätslehre beruht ja aber vielmehr in der formellen Schärfe, mit welcher sie die Offenbarung in dem Sohne und dem Paraklet abgränzte, während jenes tiefere wahrhaft kirchliche Streben in Christus (und dem Geiste) die wesentliche Offenbarung des Göttlichen anzuschauen dem äusserlich judenchristlichen Charakter des Montanismus fremd ist. Als sich dieser schon zu einer festen Gestalt ausgeprägt hatte, konnte er allerdings auch die Logosidee sich aneignen, ohne dass sie einen wesentlichen Einfluss auf ihn noch hätte ausüben können; in der Zeit dagegen, in welche seine eigentliche Ausbildung fällt, und in welcher auch die Logosidee selbst sich erst feststellt, kann seine Christologie nur eine solche gewesen sein, welche an sich dem judenchristlich gesetzlichen Standpunkte nicht entgegen war, wie ja der Montanismus nach seinen ersten unbestimmten Anfängen in den eigentlichen Ebionitismus zurückgreift. Als das eigenthümlich Montanistische kann daher wohl nur die Scheidung der Hypostasen betrachtet werden, während die Bedeutung dieser Hypostasenlehre für den christlichen Gedanken der wesentlichen Einheit mit Gott, d. h. die Logosidee und die mehr innerliche und allgemeine Auffassung der Wirksamkeit des Paraklet der eigentlich kirchlichen Richtung angehört. Jedenfalls ist es daher zu ungenau gesprochen, wenn der Montanismus überhaupt als die Denkweise der kleinasiatischen Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bezeichnet wird; denn so sehr auch sein allgemein judenchristlicher Charakter feststeht und so allgemein verbreitet auch namentlich der Glaube an die fortdauernde prophetische Gabe war (wovon ja selbst in dem Epheserbriefe sich Spuren finden), so lässt sich doch eben hinsichtlich des Eigenthümlichen der *nova prophetia* als der letzten Offenbarungsepoche, in welcher die innigere vollendete Einheit mit Gott gesetzt sein sollte, gewiss nicht darthun, dass sie allgemeine Anschauung war, und die tiefere wahrhaft kirchliche Richtung ist in dem praktisch gesetzlichen Standpunkte des Montanismus und der äusserlichen Transcendenz seiner Prophetie entschieden nicht vertreten; denn wie es schon in der Natur der

Sache liegt und wie der Kolosser- und Epheserbrief und vor Allem das vierte Evangelium uns zeigen, geht das wirklich kirchliche Bewusstsein vielmehr auf die in Christus gegebene wesentliche Gemeinschaft mit Gott, von welcher aus zugleich auch eine tiefere Anschauung von dem Einwohnen des Geistes sich ergab. Selbst der Hebräerbrief lässt den gesetzlichen Standpunkt schon zurücktreten, wogegen sich ihm seine ganze Anschauung in der Person Christi concentrirt. In diesem allgemeinen Unterschiede von der montanistischen Denkweise aber, so fliessend er auch vielfach noch sein mochte, liegt offenbar der wahre geistige Kern der christlichen Entwicklung Kleinasiens in dem zweiten Jahrhundert. Der Montanismus mit seiner ekstatischen Prophetie ist so nur das scharf hervortretende äusserliche Zeichen einer noch ungleich tieferen innerlichen Bewegung, welche die kleinasiatische Kirche durchdrang, er ist das selbst noch judenchristliche Abbild des vielmehr aus dem Judenchristenthume sich losringenden rein christlichen katholischen Bewusstseins. Während die kirchliche Richtung das wahrhaft Neue, das sie hat, den rein christlichen Gedanken der wesentlichen Gemeinschaft mit Gott doch nothwendig in der Erscheinung Christi selbst, also als etwas Ursprüngliches anschaut, so zeigt umgekehrt der Montanismus eben dadurch, dass er mit Bewusstsein über das ursprünglich Christliche hinausgehen will, vielmehr dass er den Gedanken des rein Christlichen als solchen noch nicht wahrhaft kennt. Allein andererseits ist doch die bewusste formelle Schärfe, mit welcher dieser Gedanke eines Neuen in dem Montanismus hervortritt, das deutlichste Zeichen der wirklich neuen, allgemeinen und entscheidenden Bewegung des zweiten Jahrhunderts. Jene innerliche, neben dem Montanismus hergehende wahrhaft christliche Richtung tritt freilich nicht so in äusserlich geschichtlicher Weise hervor; allein sie hat uns in der That das weit grossartigste geschichtliche Denkmal hinterlassen in dem vierten Evangelium.

In einer noch ungleich ausdrücklicheren Beziehung zu der montanistischen Denkweise steht übrigens der erste johanneische Brief, dessen Tendenz sich kurz so bezeichnen lässt, dass er die äusserlich judenchristliche Anschauungsweise des Montanismus in die tiefere, mehr innerliche johanneische hinüberzuleiten sucht. Eine sehr klare Hinweisung auf den Ideenkreis, in welchem der Verfasser sich

bewegt, und auf welchen er Rücksicht nimmt, gibt vor Allem der sehr stark hervorgehobene Gedanke des χρισμα απο του αγιου, das den Empfängern des Briefes zugeschrieben wird (2, 20 f. 27.), und das den Verfasser veranlasst, in V. 21 in offenbar absichtlicher Weise auch den blossen Schein einer beabsichtigten besseren Belehrung von sich fern zu halten; diess Alles, auch die alttestamentliche Bezeichnung, weist auf den montanistischen Ideenkreis hin. Ein noch bestimmteres Anzeichen aber ist die Rücksichtnahme auf die praktischen Grundsätze des Montanismus, vor Allem die eigenthümliche Bedeutung, welche die Todsünde und deren Unterscheidung von den gewöhnlichen sonstigen Sünden in der montanistischen Anschauung einnahm [1]), in weiterer Beziehung aber überhaupt die praktische Strenge, in welcher der Montanismus hauptsächlich das ihn auszeichnende Neue suchte. In dieser Hinsicht sucht nun der Brief c. 5, 16. 17 für die gewöhnlichen Sünden eine milde und versöhnliche Betrachtungsweise anzuempfehlen, während dagegen die Art, wie am Schlusse von V. 16 die Ausnahme in Betreff der Todsünde noch besonders hervorgehoben wird (obgleich schon im unmittelbar Vorangehenden zweimal der beschränkende Zusatz μη προς θανατον gemacht ist), deutlich auf ein ausdrückliches und absichtliches Fernhalten alles dessen, was dem Standpunkte der Empfänger des Briefes wesentlich zuwiderliefe, hinweist. Eine noch speciellere Beziehung auf die Anschauung jener Zeit in Betreff der Todsünde findet sich 3, 15., wenn hier von dem Todtschlage, der nach der allgemeinen Ansicht unter die Todsünden gerechnet wurde, in eben diesem Sinne gesprochen wird, wie auch schon vorher in V. 12 der Brudermord Kains als das Hauptbeispiel für alle εργα του διαβολου angeführt wird (vgl. Joh. 8, 44.). Auch die sonst so räthselhafte letzte Ermahnung des Briefes 5, 21: τεκνια φυλαξατε εαυτα απο των ειδωλων, findet aus demselben Ideenkreise ihre Erklärung, indem eben die Theilnahme an dem Götzendienste als die andere Form der Todsünde galt; wogegen eine allgemeine, blos bildliche Erklärung der Stelle gewiss etwas Gezwungenes hat, wenn es gleich

1) Vgl. hiezu wie zu dem Folgenden Schwegler, der Montanismus S. 67 ff., namentlich auch die dort angeführten Stellen aus Tertullian, die zum Theil zu den Worten unseres Briefes geradezu eine Parallele bilden.

bei der ganzen Anschauungsweise des Briefes nicht unmöglich ist, dass die Worte ausser jener bestimmten Beziehung auch eine allgemeinere Bedeutung haben. Während nun aber auch hierin offenbar ein bewusstes Anschliessen an die montanistische Denkweise sich kund giebt, so ist dagegen für den Geist des Briefes selbst um so mehr die Art hervorzuheben, wie eben in c. 3, 14. 15. jener mit der ζωη αἰωνιος unvereinbaren Sünde des Mordes eine tiefere innerliche und allgemeine Wendung gegeben wird; „wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger;“ ὁ μη ἀγαπων μενει ἐν τῳ θανατῳ. Dieser dem Briefe so wesentliche Gedanke der Liebe ist, wie der Brief selbst klar ausspricht, in dem allgemeinen Standpunkte desselben, dem Gedanken der in dem Sohn gegebenen wesentlichen Einheit mit Gott, der von Gott erzeigten ἀγαπη gegründet. Jenes allgemeine Bewusstsein der Einheit in Christo, das namentlich auch schon den Epheserbrief so lebendig durchdringt (wenn es gleich in ihm noch nicht in so einfacher innerlicher Form ausgesprochen ist), und das auch in ihm mit der ganzen Anschauung der in Christus gegebenen wesentlichen Offenbarung des Göttlichen zusammenhängt, — dieses Gefühl ist offenbar (nur in noch vollendeterer Weise) die Grundstimmung, von der auch der erste johanneische Brief, wie das Evangelium selbst, beherrscht ist. Zugleich mag auch bei dieser immer wiederkehrenden Ermahnung zur Liebe das Scharfe und Schroffe, das der montanistischen Anschauungsweise im Ganzen anhaftete, in Betracht zu ziehen sein. Jener Gedanke der Todsünde erhält aber so eine innerlich allgemeine Fassung, sie wird zum Widerspruche gegen das Princip des christlichen Bewusstseins, die in Christus gesetzte wesentliche Einheit Aller mit Gott; statt der äusserlich judenchristlichen Auffassung der Todsünde als einzelner bestimmter Handlung wird sie vielmehr zu einer dem Principe nach unchristlichen Gesinnung. In ähnlicher Weise knüpft der Brief an die strengen praktischen Grundsätze des Montanismus überhaupt an. Vor Allem ist es der in so eigenthümlicher Weise hervortretende Gedanke des Nichtsündigens des Wiedergeborenen, der an das montanistische Streben nach der wahren vollendeten Heiligkeit erinnert. Anderes lässt sich wenigstens in dem Zusammenhange, in dem es hier erscheint, als Hinweisung auf Montanistisches betrachten; so die Art, wie 3, 4. in ausdrücklicher Weise die ἁμαρτια als ἀνομια bezeichnet

wird, worin an den gesetzlichen Standpunkt des Montanismus angeknüpft sein mag; unmittelbar vorher V. 2. 3. wird die eschatologische Seite hervorgehoben, und in einer der Eigenthümlichkeit des Montanismus besonders entsprechenden Weise mit dieser Erwartung der Gedanke des ἁγνιζειν ἑαυτον καθως ἐκεινος ἁγνος ἐστιν, verbunden (vgl. auch schon 2, 28. 29.); endlich spricht der Brief mehr noch als das vierte Evangelium von dem τηρειν τας ἐντολας. Allein wie diess Alles nirgends in äusserlich judenchristlicher montanistischer Weise geschieht (namentlich von der Fleischeslust ist nur kurz und aus einem ganz principiellen Gesichtspunkte die Rede), sondern aus der allgemeinen wesentlichen Einheit des Christen mit Gott abgeleitet wird, so steht auch dem so entschieden ausgesprochenen Gedanken, dass der aus Gott Geborene nicht sündige, — worin also an das montanistische Streben nach Heiligkeit angeknüpft ist, — der andere, die Nothwendigkeit des aufrichtigen Bekenntnisses der eigenen Sündhaftigkeit, entgegen, wie namentlich der Uebergang von c. 1 zu c. 2 auf bezeichnende Weise beide Gedanken vermittelt. Nur aus der Bezugnahme auf eine solche Denkweise, wie die montanistische, erklären sich die ganz widersprechend lautenden Aeusserungen des Briefes in der genannten Beziehung; eine offenbare Absichtlichkeit lässt sich in denselben nicht verkennen. Ganz dem montanistischen Ideenkreise angehörig ist namentlich auch der so eigenthümlich hervortretende Gedanke der Fürbitte für die (gewöhnlichen) Sünden der Einzelnen, und die Stelle 2, 1., wo von Christus als dem παρακλητος προς τον πατερα die Rede ist, erinnert so schlagend an die parallelen Stellen Tertullians, wo von dem *exorator patris Christus* gesprochen wird (man sehe sie bei Schwegler a. a. O.), dass bei so deutlichen Belegen die historische Beziehung des Briefes zu einer ganz zweifellosen wird. Die eigentliche Tendenz des Briefes aber ist auch hier wohl die, das Judenchristlich-gesetzliche in dem Streben des Montanismus zu dem geläuterten wahrhaft christlichen Begriffe des principiellen Geheiligtseins durch die in Christus erschienene wesentliche Offenbarung Gottes hinüberzuleiten, so dass es nicht mehr einseitig die einzelnen Handlungen sind, auf welche das Bewusstsein gerichtet ist, sondern das wesentliche allgemeine Bewusstsein der Versöhnung mit Gott, so wie der Sündenvergebung (vgl. 2, 1. 2.), an die Stelle tritt. Bei dieser allgemeinen Tendenz des Briefes ist das,

was er wirklich mit der montanistischen Denkweise gemeinsam hat, eben jener Gedanke einer vollendeten innigeren Einheit mit Gott, in welchem auch der Montanismus wurzelt; allein in dem Briefe nimmt Alles, auch jener Gedanke des χρισμα, eine mehr innerliche, ruhig verklärte Gestalt an; denn dieses Bewusstsein hat dasjenige, was der Montanismus in der That nur anstrebte; es hat jene vollendete Einheit mit Gott, die ζωη, in dem Gedanken des in dem Sohne erschienenen göttlichen Wesens. Dieser Gedanke bildet daher den Mittelpunkt, um welchen sich der Brief bewegt, von ihm aus erhält alles das, worin der Brief an die montanistische Denkweise anknüpft, doch seine bestimmte tiefere Eigenthümlichkeit; gegenüber von dem gesetzlichen Streben des Montanismus ist es vielmehr durchaus der Glaube an die Person Christi, in welchem die Kraft zu dem τηρειν τας ἐντολας liegt, vgl. namentlich 5, 3—5.; besonders auch in dem 3, 22. und 5, 14. 15. enthaltenen Gedanken ist jene innige Verbindung mit Gott in einer dem montanistischen Bewusstsein analogen, nur wiederum tieferen Weise ausgesprochen. Allein eben an jenen Grundgedanken der im Sohne erschienenen ζωη knüpft sich nun zugleich auch wieder die vermittelnde zur Einheit strebende Tendenz des Briefes; im Glauben an den Sohn will er das allgemein Christliche, gegenüber von den dem kirchlichen Bewusstsein entschieden widerstrebenden Elementen, zur Einheit zusammenfassen. Offenbar bezieht sich die Bezeichnung in c. 4, 2., wie die in der entsprechenden Stelle 2 Joh. 7., auf doketische Elemente; auch 5, 6. ist die Hervorhebung des αἱμα neben dem ὑδωρ, d. h. der Nachdruck, der auf den Tod Christi als wesentliches Moment des Erlösungswerkes gelegt wird, am wahrscheinlichsten gegen eine doketische Vorstellungsweise gerichtet; es sind also solche Elemente, die ihrem Wesen nach entschieden ausserkirchliche waren. Wenn nun der Brief diesen gegenüber als den einen gemeinsamen Ausdruck des christlichen Bewusstseins nur den Glauben an Jesus als den Χριστος hinstellt, so zeigt sich in der Unbestimmtheit dieser Formel, die doch für den Brief selbst einen sehr bestimmten und hohen Sinn hat, ohne Zweifel wieder eine vermittelnde Tendenz des Briefes; ohne von der Bestimmtheit seiner Anschauung etwas aufzugeben will er doch in jenem Glauben eine vereinigende Formel aufstellen, zugleich aber damit selbst wieder zu seiner tieferen Fassung dieses Glaubens hinleiten;

denn nur von dem höheren Standpunkte des Briefes aus hat jene Koncentrirung des christlichen Glaubens in dem an die Person Jesu ihren wahren Sinn. — In dem ersten johanneischen Briefe haben wir so eine vollkommene Bestätigung dessen, was oben über das allgemeine Verhältniss des Montanismus zu der neben ihm hergehenden tieferen wahrhaft kirchlichen Richtung bemerkt wurde [1]).

Indem es sich schliesslich noch um diejenige Schrift handelt, welche nicht nur für die Entwicklung der kleinasiatischen Kirche in dem zweiten Jahrhundert den geistigen Abschluss bildet, sondern welche überhaupt die reifste Frucht des aus dem Judenchristenthume heraus zu seinem reinen und absoluten Ausdrucke sich heranbildenden christlichen Bewusstseins ist, so kann es hier zunächst nur darum zu thun sein, mit wenigen Worten darauf hinzuweisen, wie auch hier die völlige Ueberwindung des Judenchristlichen ganz in derselben Seite des christlichen Bewusstseins, in welcher auch das Judenchristenthum seinen Ausgangspunkt hatte, dem Gedanken der objektiv göttlichen Offenbarung wurzelt. In den vorangehenden Schriften ist eben diese Anschauungsweise, die ganz von der objektiven Seite der göttlichen Offenbarung ausgeht, der Grund, warum wenigstens theilweise noch an die alttestamentliche Offenbarung angeknüpft wird, so

1) Die völlig ausgebildete montanistische Anschauung von der neuen Offenbarungsepoche des Paraklet scheint der Brief freilich noch nicht zu kennen, und diess stimmt zugleich mit der Entwicklungsstufe, auf der er selbst steht, zusammen. Denn nicht nur nach der Anschauung von dem χρισμα in c. 2 zu schliessen, sondern auch zufolge der Art, wie in 4, 13 von dem πνευμα die Rede ist, und wie dasselbe 5, 6. 7. mit dem ὑδωρ und αἱμα zusammengestellt wird, scheint es gewiss, dass der Brief die Auffassung des Geistes als einer besonderen Hypostase, die Idee des Paraklet, noch nicht kennt; vielmehr wird ja 2, 1. Christus noch als παρακλητος bezeichnet. Diess, so wie das Weitere, dass Christus noch als Richter aufgefasst und überhaupt noch die Vorstellung eines eigentlichen Gerichtes vorhanden zu sein scheint (2, 28. 4, 17.), während es dem vierten Evangelium höchst wesentlich ist, Christus gar nicht mehr als Richter zu denken, ist ein Hauptgrund dafür, dass der Brief früher ist und vielleicht auch von einem anderen Verfasser herrührt als das Evangelium. Ein noch bestimmteres Eingehen auf diese Frage liegt nicht in der Aufgabe, mit der sich das Vorliegende beschäftigt.

im Kolosserbriefe und so auch Eph. 2, 12 ff. Wenn hier die neue christliche Offenbarung als auf Seiten des Judenthumes stehend erscheint, so dass die Heiden jetzt nun ebenfalls Zutritt zu der Offenbarung erhalten, so ist diess freilich nicht geradezu so zu fassen, als ob hier das Christenthum noch einseitig mit dem Judenthum zusammengenommen würde; dazu ist theils das μακραν und ἐγγυς in V. 13 zu unbestimmt und zu zweideutig, indem jenes (zufolge des Inhaltes von V. 12) auch auf die Offenbarung überhaupt und dagegen das letztere auch blos auf die christliche Offenbarung als solche sich beziehen lässt; theils ist auch die ganze sonstige Anschauung des Briefes der Annahme einer noch einseitig judenchristlichen Auffassung des Verhältnisses beider Offenbarungen entgegen. Allein jedenfalls unpaulinisch ist allerdings die Art, wie hier ganz nur der Gesichtspunkt der göttlichen Offenbarung festgehalten wird (vgl. den Schluss von V. 12 και αθεοι εν τω κοσμω), so dass zufolge hievon Judenthum und Christenthum dem Heidenthum gegenüber in einer Reihe stehend erscheinen und es wenigstens an einer scharfen und bestimmten Anschauung hinsichtlich des Verhältnisses beider Offenbarungen fehlt. Während nun hier noch ein unbestimmtes Schwanken Statt zu finden scheint, so tritt dagegen mit dem rein und vollständig ausgebildeten Gedanken der wesentlichen Erscheinung des Göttlichen in Christus auch das Christenthum in seiner vollen Absolutheit dem Judenthume als dem noch menschlichen gegenüber. Allein auch hier ist doch ebendamit der ganze Gesichtspunkt für das Verhältniss zum Judenthum ein völlig anderer als der paulinische. Selbst der tiefere Begriff der Sünde, den das vierte Evangelium mit Paulus gemein hat, weist doch auf einen ganz anderen Ursprung hin; denn so wie hier überhaupt die objektive wesentliche Erscheinung des Göttlichen in Christus der Ausgangspunkt ist, so ist nun auch die Sünde objektiv als eine wesentliche allgemeine Macht gefasst; jener Standpunkt des subjektiven Verhältnisses zu Gott oder dem Gesetze ist dagegen ganz verlassen. Wie ganz verschieden nimmt sich der Ausspruch Joh. 1, 17 aus, wenn vorher und nachher von dem μονογενης und seinem πληρωμα die Rede ist, und wenn wir ihn von der subjektiv anthropologischen paulinischen Beweisführung aus gesprochen denken! Doch auch schon die Fassung des Verses weist auf eine ganz andere Anschauung hin; denn nicht nur ist hier offenbar von Moses

als dem blos menschlichen Organ gegenüber von dem Göttlichen selbst die Rede, sondern es handelt sich auch gar nicht mehr blos um den paulinischen Gedanken der χαρις (der im Ich lebenden subjektiven, wenn gleich göttlich gegebenen Kraft), sondern um die χαρις und ἀληθεια; in dieser erst liegt das wahrhaft Johanneische, d. h. es ist der objektiv göttliche Inhalt, der den Mittelpunkt des Bewusstseins bildet, nicht aber das subjektiv menschliche Verhältniss zum Gesetze. Ganz denselben Charakter trägt namentlich die Stelle Joh. 4, 21 — 24. Hier erhält das προσκυνειν ἐν πνευματι και ἀληθειᾳ schon durch den ganzen Zusammenhang die Bedeutung, dass es sich auf den objektiven Inhalt der Gottesverehrung bezieht, es steht der beschränkten Form des Gottesdienstes auf Garizin und in Jerusalem gegenüber. Ebenso bezeichnet schon das προσκυνειν die objektive Beziehung auf das Göttliche, in welcher der Ausspruch zu fassen ist. Wie gänzlich verschieden ist also dieser Ausspruch von der doch so ganz ähnlich scheinenden Anschauung in 2 Cor. 3, wo der Gegensatz von γραμμα und πνευμα, wie früher schon hervorgehoben wurde, sich vielmehr ganz auf das subjektiv menschliche Verhältniss zum Gesetze bezieht. Auch hier tritt der Unterschied wiederum in dem Joh. 4, 23. 24. stehenden Zusatze και ἀληθειᾳ hervor. So zeigt sich schon in der Vergleichung einzelner Stellen, wie ferne das urchristliche Bewusstsein von dem Gedanken des in Christus erschienenen göttlichen Wesens ist, wie ganz und gar es sich nur erst um das neue subjektiv menschliche Verhältniss zu Gott handelt. Und dennoch ist das paulinische Bewusstsein der innerlich subjektiven Kraft des rein pneumatischen Lebens der Konsequenz nach ganz dasselbe mit dem johanneischen Leben in Gott, mit der wesentlichen Erscheinung des Göttlichen in Christus; es ist der Konsequenz nach ganz dasselbe zu sagen, das Ritualgesetz habe aufgehört, weil an die Stelle eines objektiven Gesetzes vielmehr die innerliche subjektive Kraft der Versöhnung mit Gott getreten sei, oder vielmehr zu sagen, jene beschränkte Offenbarung sei untergegangen in der wesentlichen Erscheinung des Göttlichen selbst. Allein eben darin beruht das Wesen der christlichen Entwicklung, dass sie das, was von Anfang an der Konsequenz nach in ihr gesetzt war, doch nur allmählig der Transcendenz des Göttlichen abringen konnte. Am Schlusse dieser ersten Entwicklungs-

periode aber sind es ebendamit zwei rein entgegengesetzte Formen, die sich als Anfang und Ende gegenüberstehen; dort die Mannigfaltigkeit einzelner praktischer Bestimmungen, in welchen die ursprüngliche Anschauung, der Gedanke der wahren Gesetzeserfüllung sich darstellt, hier vielmehr überall jene abstrakte, immer um den einen Grundgedanken der erschienenen ζωη sich bewegende Ausführung; dort die rein objektive Sache, hier durchaus der eine persönliche Mittelpunkt; dort die reine Entäusserung an Gott, die in dem Gedanken der Armuth ihre Hauptbezeichnung findet, hier vielmehr die erschienene Fülle göttlichen Wesens; dort das Leben in der eschatologischen Erwartung, die nur in Christus als dem Richter die messianische δοξα anschaut, hier vielmehr die ganz gegenwärtige δοξα dessen, der nur gekommen ist, ἱνα σωθη ὁ κοσμος, nicht aber, ἱνα κρινῃ τον κοσμον, sowie das Leben in der schon gegenwärtigen χαρα; dort endlich das Christenthum, das nur die volle Erfüllung des Gesetzes und der Propheten ist und zunächst ganz innerhalb des theokratischen Volkes sich hält, hier vielmehr dasjenige, welches in seiner vollen Absolutheit dem Judenthume gegenübertritt. Und doch ist auch diese ausgebildete Form des christlichen Bewusstseins, die den Schlusspunkt der vorkatholischen Periode bildet, keineswegs eine der nachfolgenden kirchlichen Anschauung entsprechende; sondern so wie das Urchristenthum noch durchaus die reine Entäusserung an Gott, die vollendete Gesetzeserfüllung darstellt, so drückt auch die Anschauung des vierten Evangeliums konsequent nur denselben allgemeinen Grundgedanken der durch die Erscheinung des λογος gesetzten wesentlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen aus; für diese Anschauung giebt es kein anderes Verhältniss zu Gott als das, worin er sich im Menschen als der Leben gebende offenbart; indem er auf wesentliche Weise dem Menschen sich mitgetheilt hat, steht er zu ihnen überhaupt nur noch in diesem Verhältniss, nicht mehr steht er für sich als der von ihnen getrennte gegenüber, er ist also einfach nicht mehr der Richter, sondern sein Wort, d. h. das in demselben ausgesprochene praktische Verhältniss, in welchem der Mensch zu Gott stehen sollte, ist das Richtende. Eben darum weiss das vierte Evangelium auch nichts von einer Rechtfertigung, denn von einer solchen kann da nicht die Rede sein, wo überhaupt kein richterliches Verhältniss ist, wo vielmehr die praktische Versöhnung

mit Gott ganz objektiv als Einwohnen des Göttlichen selbst im Bewusstsein, nicht mehr aber blos als ein subjektiv menschliches Verhältniss zu Gott gefasst ist. Mit dem Allem aber hat das vierte Evangelium von der ganzen kirchlichen Entwicklung (im engeren Sinne) sich bestimmt geschieden; denn in jener tritt wieder überall die Transcendenz des Göttlichen für sich hervor und dem Menschen gegenüber. Der allgemeine Grund dieses Unterschiedes aber ist einfach der, dass jene erste Entwicklungsperiode des Christenthumes, wie sie in dem neutestamentlichen Kanon abgeschlossen ist, durchaus nur die vollständige Konsequenz des neuen praktischen Verhältnisses des Menschen zu Gott, worin das ursprüngliche Christenthum bestand, herausgebildet hat; auch das vierte Evangelium enthält nur die volle, reine Konsequenz dieses praktischen Verhältnisses von Gott und Mensch; es hat es durchaus nicht mit dem an sich seienden Wesen Gottes und dem an sich seienden Verhältniss des Menschen zu Gott zu thun. Die Entwicklung der Kirche dagegen hat die unendlich grössere schwerere Aufgabe, auf dem Grunde jenes neuen praktischen Verhältnisses eben das an sich seiende wesentliche Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen zu entwickeln, und auch in dieser Beziehung (nicht blos hinsichtlich des praktischen Verhältnisses) die jüdische Transcendenz zur völligen wesentlichen Einheit des Menschen mit Gott, zum vollendeten einfachen Offenbarsein Gottes aufzuheben. Aus diesem Verhältnisse erhellt von selbst, warum jener im vierten Evangelium so rein und konsequent ausgeprägte Typus der innigen vollendeten Einheit mit Gott dennoch etwas in der folgenden Entwicklung wieder ganz Verschwindendes ist; die Transcendenz des Gottesbewusstseins tritt nothwendig wieder in ihrer Schärfe hervor, sobald es sich nicht mehr um das rein praktische Verhältniss zu Gott, sondern um das wesentliche ansichseiende Verhältniss Gottes zum Menschen handelt. Die ganze Arbeit des christlichen Geistes geht aber in der folgenden (kirchlichen) Zeit eben auf jene weitere Aufgabe, und vor Allem das Wesen der sich ausbildenden kirchlichen Trinitätslehre, dann das Dogma von der Person Christi und nicht weniger selbst die anthropologische Seite, wie sie im Kampfe des Augustinismus und Pelagianismus zum Bewusstsein

kommt, diess Alles zeigt uns klar den wesentlichen allgemeinen Unterschied dieser kirchlichen Entwicklung von der vorangegangenen der zwei ersten Jahrhunderte. Der volle Ausdruck des christlichen praktischen Verhältnisses zu Gott ist in dem vierten Evangelium bereits erreicht; wenn die spätere kirchliche Entwicklung das Subordinationsverhältniss, das auch der johanneischen Logosidee noch eigen ist, aufgehohen hat und zu dem Gedanken der einfachen Homousie fortgegangen ist, so bezieht sich diess schon auf das ansichseiende Verhältniss Gottes zum Menschen und ist nicht mehr blos der volle Ausdruck des praktischen Verhältnisses zu Gott. Das vierte Evangelium aber hat so in blos praktischer Form das vorgebildet [1]), was als unbedingt wesentliche Wahrheit das Ziel der ganzen Entwicklung des christlichen Geistes ist; und das Christenthum selbst, indem es jene in sich vollendete praktische Anschauung an den Anfang seiner ganzen kirchlichen Entwicklung gestellt hat, gibt uns ebendamit das Recht, jede solche Bewusstseinsform von uns zu weisen, welche nicht der höhere wesentliche Ausdruck für jene blos praktische Anschauung ist.

Als die Hauptformen in der stetigen Entwicklung des Christenthumes bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts sind dem Bisherigen zufolge das reine Judenchristenthum, der Hebräerbrief und das vierte Evangelium zu betrachten; der Paulinismus dagegen, der ja auch geschichtlich nicht in der apostolischen Gemeinde selbst seinen Ursprung genommen hat, steht ausserhalb dieser stetigen Entwicklungsreihe, als eine, wenn auch höhere, doch dem Judenchristenthume zur Seite stehende Form; und wie er von Anfang an nie zu einer allgemeineren Geltung gelangen konnte,

1) Es leuchtet wohl von selbst ein, dass die obige Auffassung mit dem Früheren nicht im Widerspruch ist; denn wenn gleich oben z. B. gegenüber von dem blos subjektiv praktischen, äusserlichen Streben des Montanismus als das Unterscheidende namentlich des vierten Evangeliums die wesentliche Offenbarung des Göttlichen hervorgehoben wurde, so ist ja doch auch diese Anschauung von der wesentlichen Einheit des Menschen mit Gott selbst wieder nur der vollste und konsequenteste Ausdruck des in dem Christenthume gesetzten neuen praktischen Verhältnisses zu Gott, und nur mit diesem hat es also jene erste Entwicklungsperiode zu thun.

so verhält er sich auch zur ganzen folgenden Entwicklung nur wie ein zur Seite stehendes, immer neu einwirkendes und anregendes Moment; nie ist er aus sich selbst Princip einer allgemeinen Entwicklung geworden. Derselbe Grund, auf welchem die Herrschaft des Judenchristenthumes in der ersten christlichen Zeit beruht, schliesst auch nothwendig die Anerkennung jener weiteren Thatsache in sich; denn nicht blos die apostolische Autorität als solche hat den Paulinismus zurückgedrängt, sondern in seinem eigensten Wesen wie in dem des Judenchristenthumes liegt der Grund jenes Verhältnisses. Auch geht ja die christliche Entwicklung des zweiten Jahrhunderts, indem sie (vor Allem als christologische) ganz in der objektiven göttlichen Offenbarung wurzelt, hierin von eben derselben Seite aus, welche auch für das Judenchristenthum der Bestimmungsgrund war. Dagegen ist es an sich selbst ein Widerspruch, wenn — wie Schwegler konsequent thun muss und auch gethan hat — der Paulinismus zum Ausgangspunkte für diese nachfolgende Entwicklung gemacht wird, während doch z. B. die Anschauung des Hebräerbriefes so offenbar unpaulinisch ist; denn entweder musste der Paulinismus als solcher, nach seinem subjektiv anthropologischen Wesen diesen Einfluss ausüben, oder da diess so durchaus nicht der Fall ist, so konnte er nur zufolge seines allgemeinen freieren und tieferen Charakters einwirken; dann aber muss in dem Judenchristenthum selbst eine Bewegung vor sich gegangen sein, welche ein solches Einwirken möglich machte, die jedoch der ganzen Entwicklung jene der paulinischen entgegengesetzte Richtung gab. Zumal das bestimmtere Eingehen in die Anschauung des Hebräerbriefes zeigte uns klar, dass sie nur aus dem angegebenen Gesichtspunkte zu begreifen ist. Allein auch eine solche Erscheinung, wie der Montanismus, in welcher ungeachtet ihres noch vorherrschend judenchristlichen Charakters dennoch der allgemeine Zug der Zeit auf so eingreifende und eigenthümliche Weise sich kund gibt, ist ein entschiedener Beweis, dass jene Schwegler'sche Definition des Judenchristenthumes, statt eine nothwendige Konsequenz des übrigen Gesammtresultates zu sein, vielmehr eine wirkliche Erklärung jener nachapostolischen Entwicklung unmöglich macht.

Gegenüber von der kleinasiatischen Kirche unterscheidet sich die Entwicklung des abendländischen (römischen) Christen-

thumes durch ihren subjektiv praktischen Charakter, zeigt aber demungeachtet hierin wieder denselben allgemeinen Ausgangspunkt, indem auch für sie der objektiv göttliche Inhalt des Christenthums, der objektive Gedanke der praktischen Einheit mit Gott, das Bestimmende ist, so dass ungeachtet des Anschliessens an den Paulinismus dennoch der von demselben wesentlich verschiedene Charakter dieser nachapostolischen Entwicklung deutlich hervortritt. Diess gilt schon von der ersten Schrift, die an das Paulinische anzuknüpfen sucht, dem ersten petrinischen Briefe. Ganz abgesehen davon, dass derselbe in c. 1, 2. 18. 19. (auch in sonstigen Anklängen) auf die Anschauung des Hebräerbriefes hinzuweisen scheint, so hat schon der ganze Grundgedanke, mit welchem der Brief in c. 1 beginnt, eben den hohen göttlichen Charakter der christlichen Offenbarung namentlich auch gegenüber von der alttestamentlichen (1, 10—12) zum Inhalte, wiewohl der Brief zufolge seines sonstigen noch einfach praktischen Standpunktes sich hauptsächlich auf das Eschatologische bezieht; ebenso ist aber auch 2, 5. 9 von dem geistigen Charakter des christlichen Lebens und von der hohen Würde des Christen die Rede, in einer Weise, welche deutlich zeigt, dass der bestimmende Ausgangspunkt für die Anschauung des Briefes ganz in dem objektiven hohen Inhalte der neuen christlichen Offenbarung liegt. Dagegen fehlt nun da, wo der Brief am klarsten an die paulinische Anschauungsweise anknüpft, 2, 21—24., eben das wahrhaft Paulinische, das innerlich Anthropologische; in V. 21 wird vielmehr das Leiden Christi ganz praktisch-paränetisch als Vorbild gefasst, und wenn nun auch V. 24 sich noch am meisten an die innerliche paulinische Fassung anschliesst, so ist doch diess subjektiv Anthropologische, der Gedanke des principiellen neuen Lebens, wie es in dem rechtfertigenden Glauben angeschaut ist, und die mit dem Allem zusammenhängenden tieferen Begriffe von Sünde und Gnade, nicht nur gar nirgends weiter entwickelt (auch die Stellen 3, 18 und 4, 1 gehen durchaus nicht tiefer ein), sondern es sind auch die zunächst vorangehenden Verse 22. 23 in jenem paränetischen Sinne gehalten, so dass offenbar das anthropologische Wesen des Paulinismus ungeachtet jener Anknüpfungen dem Standpunkte des Briefes doch fremd ist. Ebenso hat in der an Gal. 5, 13. 1 Cor. 7, 22 erinnernden Stelle 2, 16 der Begriff der ἐλευθερία durchaus keine principielle eingrei-

fende Bedeutung für die Anschauung des Briefes, sondern scheint nur auf die allgemeine innerliche Freiheit des Christen gegenüber von der ἀνθρωπινη κτισις (V. 13) sich zu beziehen. Je deutlicher nun aber demungeachtet das Streben des Briefes nach Anknüpfung an den Paulinismus hervortritt, desto entschiedener zeigt sich zugleich, wie fremd der Paulinismus seinem wahren Wesen nach diesem späteren Bewusstsein ist.

Sehr bestimmt macht sich diess auch in dem Briefe bemerklich, der doch am entschiedensten in paulinischem Sinne aufzutreten sucht, dem Philipperbriefe. Nicht nur in der christologischen Anschauung verräth sich hier die spätere Zeit, sondern es tritt vor Allem gerade da, wo der Brief in der schärfsten Polemik gegen das Judenthum sich bewegt, in Cap. 3 doch der Unterschied von dem wirklich Paulinischen ganz deutlich hervor. Auf den späteren Standpunkt weist hier schon die Gegenüberstellung der κατατομη und περιτομη in V. 2 und 3 hin; während nämlich in der entsprechenden paulinischen Stelle Röm. 2, 28. 29. der Gegensatz der äusserlichen und innerlichen Beschneidung sich ganz auf das subjektiv menschliche Verhältniss zum Gesetze bezieht, mit jenem schon früher erörterten subjektiv anthropologischen Gegensatze des πνευμα und γραμμα identificirt wird, so ist dagegen in jenem Ausdrucke des Philipperbriefes die Beschneidung nach ihrem objektiven Wesen, nicht wegen des allgemeinen äusserlichen subjektiven Verhältnisses zum Gesetze angegriffen (abgesehen davon, dass jene Bezeichnung an sich etwas Schiefes und Unpassendes hat). Diess zeigt sich auch in dem weiteren Inhalte von V. 3; denn während in jenem Abschnitte des Römerbriefes die Beschneidung durchaus unter den allgemeinen Gesichtspunkt des Gesetzes überhaupt gestellt wird, so dass V. 25 gesagt wird περιτομη μεν γαρ ὠφελει, ἐαν νομον πρασσῃς, und demzufolge auch das πνευμα gegenüber von dem γραμμα die innerliche subjektive Kraft bezeichnet, so hat dagegen das πνευματι θεου λατρευοντες in der Stelle des Philipperbriefes offenbar einen ganz anderen Sinn, es bezeichnet nämlich den objektiven geistigen Charakter des christlichen Lebens, darum wird hier von πνευμα θεου gesprochen und dieselbe objektive Beziehung zeigt sich auch in dem λατρευειν, das mit dem johanneischen προσκυνειν ἐν πνευματι ganz parallel ist. Völlig unpaulinisch ist dann in V. 6,

dass der Apostel von sich sagen soll: *κατα δικαιοσυνην την ἐν νομῳ γενομενος ἀμεμπτος*. Ist denn diess nicht geradezu ein Widerspruch wider die wahre paulinische Denkweise, die gar keine wirkliche *δικαιοσυνη ἐν νομῳ* zugiebt? Auch wenn man annimmt, dass der Apostel hier nur relativ mit Beziehung auf den jüdisch-gesetzlichen Standpunkt spreche, so ist eine solche Anschauungsweise der übrigen paulinischen Denkweise zu sehr zuwider, als dass wir sie als etwas ächt Paulinisches anerkennen könnten. Dagegen erhält dieselbe ihre Erklärung ganz von selbst aus dem Obigen, sofern nämlich der Brief auch hier gar nicht das subjektiv menschliche Verhältniss zum Gesetze mit dem in ihm liegenden Widerspruche, der gar keine wahre *δικαιοσυνη* zulasse, im Auge hat, sondern vielmehr den objektiven beschränkten Charakter des alttestamentlichen Gesetzes. Diess wird bestätigt durch die Art, wie der Brief im Gegensatze zu all jenen jüdischen Vorzügen von dem *ὑπερεχον της γνωσεως του Χριστου* spricht, worin sich wieder ganz deutlich die Richtung auf den objektiven göttlichen Inhalt des Christenthumes ausdrückt, nicht aber die paulinische Denkweise, die vielmehr ganz im Bewusstsein der in Christus gegebenen neuen subjektiven Kraft der Versöhnung mit Gott wurzelt. In V. 9 aber lässt sich nach dem Allem unter der *δικαιοσυνη δια πιστεως* ebensosehr überhaupt die durch den Glauben an Christus bedingte Gerechtigkeit verstehen als der bestimmte paulinische Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben, zumal da jene bei Paulus selbst nicht vorkommende Bezeichnung *δικαιοσυνη ἐκ θεου* unter solchen Umständen selbst wieder als eine Bestätigung für den nichtpaulinischen Ursprung des Briefes sich betrachten lässt. Es handelt sich ja in dem Verse gar nicht um den Gegensatz von *πιστις* und *ἐργα*, sondern nur um den Gegensatz zu dem *νομος*, so dass es eben damit an der Schärfe und Bestimmtheit fehlt, welche uns allein nöthigen könnte, hier wirklich den paulinischen Begriff des rechtfertigenden Glaubens vorauszusetzen.

Es ist nicht nöthig, auch noch auf die Pastoralbriefe einzugehen, da auf ihre ganz praktische, von der anthropologischen Tiefe des ächten Paulinismus sich wesentlich unterscheidende Denkweise schon von Andern hingewiesen worden ist. Auch der Begriff der *χαρις* bezieht sich hier ganz auf die objektive göttliche Offenbarung (wie z. B. die Stelle Tit. 2, 11. 12. sehr deutlich zeigt), daher es ganz falsch

wäre in einzelne Ausdrücke eine tiefere und entwickeltere Anschauung hineinzulegen, von welcher doch sonst sich gar nichts findet. Dagegen ist es ganz dem Wesen dieser abendländischen praktischen Entwicklung entsprechend, wenn wir auch von judenchristlicher Seite her Erzeugnisse finden, die mit derselben parallel gehen, und in welchen sich die allgemeine Grundlage dieser Entwicklung abspiegelt, wie denn ohne Zweifel innerhalb des Kanons selbst der Brief Jakobi ein Produkt dieser Entwicklung ist. Der Standpunkt dieses Briefes bestätigt uns vollkommen, dass die Entwicklung der nachapostolischen Zeit eben jenen objektiven, von dem Paulinismus wesentlich verschiedenen Gang nahm. Das Christenthum erscheint hier als der *νομος τελειος ὁ της ἐλευθεριας* (1, 25. 2, 12.), ein Begriff, der uns von selbst auf den der vollendeten Gesetzeserfüllung zurückweist, in welcher wir die ursprüngliche Anschauung des Christenthumes erkannten. Allein von dieser letzteren unterscheidet sich der *νομος τελειος* des Jakobibriefes dadurch, dass es sich in ihm nicht mehr blos um das neue menschliche Verhältniss zu Gott handelt, bei welchem die alte Offenbarung selbst, das mosaische Gesetz u. s. w. noch fortbestände, dass vielmehr der *νομος* selbst nach seinem objektiven Wesen als der *τελειος* und damit als ein neuer betrachtet wird, daher auch durchaus nur noch von dem geistigen Gesetze die Rede ist. Wenn nun dieser *νομος* als *ὁ της ἐλευθεριας* bezeichnet wird, so ist diess freilich nicht in dem paulinischen Sinne zu fassen, als ob damit das subjektive Verinnerlichtsein des Gesetzes gegenüber von der früheren Knechtschaft unter dem noch äusserlichen Gesetze ausgesprochen sein sollte; denn wäre diess der Sinn, so wäre nicht zu begreifen, warum der Brief doch noch durchaus bei dem blossen Begriffe des Gesetzes stehen bleibt, und warum auch sonst ein solches innerliches Bewusstsein gar nirgends hervortritt. Dagegen erhält jene Bezeichnung ihre ganz angemessene Erklärung, so bald wir sie nur nicht auf das subjektiv menschliche Verhältniss zu dem Gesetze, sondern vielmehr wieder auf das objektive Wesen des *νομος τελειος* beziehen. Die *ἐλευθερια* ist dann in dem allgemein christlichen Sinne zu verstehen als Freiheit von der Sünde u. s. w., was vollkommen zu dem Begriffe des *νομος τελειος* passt; denn *τελειος* ist dieser doch vor Allem desshalb, weil er als das vollkommen durchgeführte Gesetz auch die völlige Aufhebung alles Selbstischen, Sündigen (im Unter-

schiede von dem in sich selbst noch getheilten jüdischen Bewusstsein) ist. Dieser Begriff der ἐλευθερία trifft zwar der Sache nach mit jenem anderen wieder zusammen, allein offenbar bildet er für den Standpunkt des Briefes demungeachtet einen grossen Unterschied. Mit dem Obigen stimmt noch vollkommen zusammen, dass auch 1, 18. wieder in ganz objektiver Fassung von dem Christenthume als dem λογος ἀληθειας die Rede ist [1]), wodurch das danebenstehende ἀπεκυησε von selbst seine beschränktere allgemeinere Bedeutung erhält. Selbst der ἐμφυτος λογος in V. 21., wenn auf ihn Gewicht zu legen ist [2]), kann jedenfalls nur den wahrhaft geistigen (und also in diesem Sinne innerlichen) Charakter jenes Gesetzes bezeichnen, gegenüber von dem äusserlichen alttestamentlichen. Nach dem Allem kann es daher durchaus nicht auffallen, wenn der Brief doch noch ganz den gesetzlichen Standpunkt festhält und auch sonst seine judenchristliche Anschauungsweise an den Tag legt. Denn da diese ganze Entwicklung der römischen Kirche zunächst nur von dem objektiven praktischen Inhalte des Christenthumes ausgeht, so handelt es sich bei der Differenz des Jakobi-Briefes von jener paulinisirenden Richtung in der That blos darum, ob der höhere Inhalt, den das Christenthum (als die vollendete Gesetzeserfüllung) in sich trug, dennoch in transcendenter alttestamentlicher Weise noch als νομος festgehalten wurde, oder ob vielmehr von diesem Inhalte aus das Gewicht auf die neue objektive Einheit mit dem Göttlichen fiel, woraus sich von selbst das Anknüpfen an den Paulinismus ergab, obgleich dieser noch gar nicht von dem objektiven Inhalte des Christenthumes, sondern von dem anthropologischen Bewusstsein der in ihm gesetzten neuen subjektiven Kraft ausgeht. Von jener judenchristlichen Seite aus war der Fortschritt nothwendig ungleich langsamer, denn der gesetzliche Standpunkt selbst stellte sich ja, wie wir im Früheren sahen, der Idee eines neuen nur noch geistigen Gesetzes, die im Jakobibriefe unverkennbar vorausgesetzt ist, entgegen; überdiess bestand ja der höhere Inhalt des neuen christlichen Gesetzes selbst nur in der voll-

1) Man vgl. hiezu die Anschauung der Clementinen, für welche ja die Auffassung des Christenthumes als der ἀληθεια ebenfalls so wesentlich ist.

2) Vgl. hiezu Schwegler a. a. O. I. S. 424 Anm.

kommenen subjektiven Einheit mit dem Göttlichen oder dem Gesetze, was der Konsequenz nach den Begriff des Gesetzes selbst aufheben musste. Eben desshalb kann auch der ganze Standpunkt des Briefes nicht wohl das Resultat einer rein selbstständigen Entwicklung des blos gesetzlichen, judenchristlichen Bewusstseins sein, sondern er weist auf den Einfluss jener übrigen an den Paulinismus anknüpfenden Entwicklung hin; allein das Neue dieser Entwicklung ist selbst wieder noch in judenchristlicher Weise gefasst. Daher kennt der Jakobibrief, obwohl er von der Idee des höheren vollkommenen Gesetzes aus den ursprünglichen judenchristlichen Standpunkt durchbrochen und vergeistigt hat, dennoch den positiven Gedanken des göttlichen Lebens, wie er in den Erzeugnissen jener paulinisirenden Richtung hervortritt, noch nicht, da ja hiemit der blosse gesetzliche Standpunkt überhaupt aufgehoben wäre; jener höhere Charakter des vollkommenen Gesetzes wird vielmehr nur durch den negativen Begriff bezeichnet, dass es das τῆς ἐλευθερίας, der Freiheit von allem Ungöttlichen sei. So sehr also in dieser Bezeichnung der vorgerückte Standpunkt des Briefes sich kund giebt, so ist dennoch in ihrem blos negativen Charakter zugleich noch das Transcendente, Judenchristliche in der Anschauung des Briefes zu erkennen. Um so deutlicher erhellt aber auch zugleich aus dem Gesagten, dass hier der Punkt ist, von wo aus das Judenchristenthum unmittelbar in das eigentlich christliche katholische Bewusstsein übergehen musste; denn bei jenem blos negativen Begriffe konnte das Bewusstsein unmöglich stehen bleiben; war die Idee des Gesetzes einmal so weit vergeistigt und das Höhere, specifisch Christliche daran so weit anerkannt, so musste sie von selbst in den positiven Gedanken der Einheit mit Gott umschlagen.

Auch hinsichtlich der Entwicklung der römischen Kirche hat sich uns also ergeben, dass sie ganz in dem objektiven höheren Inhalte des Christenthums, oder, was damit als nothwendige Konsequenz gesetzt ist, in dem Judenchristenthume ihren eigentlichen Ausgangspunkt hat, während der Paulinismus nur als ein anregendes Element miteinwirkte. Ueberdiess ist diese abendländische Entwicklung eben desshalb, weil sie ganz in dem unmittelbaren praktischen Wesen des Christenthumes wurzelt, nicht wie in Kleinasien vor Allem durch die höhere christologische Anschauung vermittelt ist, um so mehr ein

Beweis dafür, dass schon in dem ursprünglichen praktischen Inhalte des Christenthumes das principiell Neue lag, von welchem die ganze Entwicklung ausgieng. Aus dem noch ganz judenchristlichen Gedanken der vollendeten Gesetzeserfüllung trat von selbst als der wahre und neue Inhalt derselben die vollkommene praktische Einheit mit Gott hervor, so dass in diesem Gedanken einer neuen Offenbarung der gesetzliche Standpunkt nothwendig untergieng; und ebendamit musste auch die Person Christi eine andere Bedeutung erhalten, wenn gleich zunächst nur jene praktische, die sie in 1 Petr. u. s. w. einnimmt. Zugleich weist uns eben dieser ganz praktische Charakter der abendländischen Entwicklung wiederum von einer andern Seite darauf hin, wie sehr wir auch die gleichzeitige christologische Entwicklung der kleinasiatischen Kirche nur als den nothwendigen vollen Ausdruck des neuen praktischen Verhältnisses zu Gott zu betrachten haben, wie wesentlich sie sich noch unterscheidet von der eigentlich kirchlichen Entwicklung, und wie die ursprüngliche Anschauung des Christenthumes durchaus keine andere als die des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott ist. Darin lässt sich also das Wesen des Urchristenthumes (im weiteren Sinne) überhaupt zusammenfassen, und darin hat es seine eigenthümliche Bedeutung vor Allem für die wissenschaftliche Erkenntniss der jetzigen Zeit, dass es nur das neue praktische Verhältniss zu Gott entwickelt, während die Kirche es mit dem hierin enthaltenen an sich seienden Verhältniss von Gott und Mensch zu thun hat. In diesem Sinne gehört allerdings der ganze neutestamentliche Kanon noch der Zeit des Urchristenthumes an; selbst das vierte Evangelium hat seine so unterscheidende Eigenthümlichkeit eben nur darin, der reine vollendete Ausdruck jenes praktischen Verhältnisses zu sein, und der ganze Kanon bildet so einen in sich abgeschlossenen Kreis. Kanonisch aber, d. h. maassgebend für die ganze folgende Entwicklung ist jene erste Periode eben desshalb, weil sie nur die vollständige Ausbildung des neuen praktischen Verhältnisses zu Gott zu ihrem Inhalte hat, und eben diess vollständig ausgebildete praktische Verhältniss (wie es in seiner reinsten Gestalt im vierten Evangelium sich darstellt) das Vorbild für die Entwicklung des schlechthin wesentlichen Verhältnisses von Gott und Mensch ist; wiewohl das eigentliche Urchristenthum (das erste Jahrhundert) und die nachfolgende Entwicklung jenen praktischen Inhalt in entgegengesetzter Form darstellen, nämlich je-

nes als das neue subjektiv menschliche Verhalten zu Gott, diese dagegen vielmehr als objektiv neues Verhältniss Gottes zum Menschen. — Uebrigens versteht sich von selbst, dass namentlich das, was über jene abendländisch praktische Entwicklung gesagt ist (ebenso aber auch das Uebrige) in keiner Weise auf Vollständigkeit Anspruch macht, wie es auch die neueren kritischen Resultate durchaus schon voraussetzt. Auch anderweitige Erzeugnisse der römischen Kirche, z. B. der erste Brief des Clemens, zeigen denselben allgemeinen Charakter, ein Ausgehen nicht mehr vom paulinischen anthropologischen Bewusstsein einer subjektiven neuen Kraft, sondern von dem objektiven Gedanken der praktischen Einheit mit Gott. Dieser Gedanke ist es demnach überhaupt, durch welchen sich das zweite Jahrhundert, die Entwicklung des Christenthumes zu seiner katholischen Form, von dem ursprünglichen Christenthume unterscheidet, das noch ganz in dem Gedanken des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott lebt. Zugleich stehen aber die beiden entgegengesetzten Seiten dieses Urchristenthumes zu der Entwicklung des zweiten Jahrhunderts je in einem umgekehrten Verhältniss. Der Paulinismus, der in seinem Begriffe der Gnade von der subjektiv innerlichen Kraft jenes neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott ausgeht, bietet zwar darin einen fortwährenden Anknüpfungspunkt für jene spätere Entwicklung; allein indem er den Gedanken der praktischen Einheit mit Gott doch nicht wie die spätere Zeit nach seiner objektiven Seite in das Auge fasst, sondern (ungeachtet seines Begriffes der Gnade) nur das subjektiv anthropologische Bewusstsein eines neuen Verhältnisses zu Gott (gegenüber von dem früheren subjektiven Verhältnisse zum Gesetze) zum Mittelpunkte seiner Beweisführung macht, so unterscheidet er sich doch eben hierin seiner ganzen Richtung nach von jener späteren Entwicklung und lässt sich durchaus nicht als der eigentliche Ausgangspunkt derselben betrachten. Dagegen steht das Judenchristenthum, indem es ebenfalls nur ein neues menschliches Verhältniss zu Gott, d. h. dem Gesetze kennt, die objektive Seite der göttlichen Offenbarung aber zunächst als unverändert forthestehen lässt, hierin zwar in wesentlichem Gegensatze gegen die Tendenz der späteren Entwicklung; allein indem ihm doch die objektive göttliche Seite der Bestimmungsgrund ist (nicht die subjektiv anthropologische), so bildet es ebendamit den Ausgangspunkt für die Entwicklung, aus welcher

das katholische Bewusstsein hervorgegangen ist. Bei dieser Ansicht der Sache könnte nur das etwa als schwierig erscheinen, den paulinischen Gedanken der subjektiven Verinnerlichung des Gesetzes von dem der objektiven praktischen Einheit mit Gott zu scheiden, da ja doch mit jenem Ersten auch das Zweite gesetzt ist; allein nicht das soll ja mit allem Bisherigen gesagt sein, dass Paulus jenen objektiven Gedanken der praktischen Einheit mit Gott nicht gekannt habe, sondern vielmehr nur das, dass die folgende Zeit blos von dieser objektiven Seite der praktischen Einheit mit Gott ausgieng, während Paulus vielmehr umgekehrt von dem Gedanken der in der χαρις gegebenen neuen subjektiven Kraft ausgieng, nur von diesem aus argumentirte, nicht aber von jener objektiven Seite aus, obgleich sie mit der subjektiven von selbst gegeben war. Wer einmal erkannt hat, wie ganz und gar der Paulinismus eben in jener anthropologischen Fassung der Gnade seine Eigenthümlichkeit hat, und wie diess mit dem subjektiven geschichtlichen Ursprunge des Christenthumes zusammenhängt, der wird auch die ganze Bedeutung jenes Unterschiedes einsehen. Der Paulinismus gehört zufolge desselben nicht sowohl der Entwicklungsgeschichte des katholischen Bewusstseins an, als er vielmehr (seiner geschichtlichen Stellung unbeschadet) ein Vorbild des protestantischen Bewusstseins genannt werden kann. Es ist der immanent nothwendige menschliche Ursprung des Christenthumes aus dem alttestamentlichen Bewusstsein, der gleich bei dem Eintritte des Christenthumes in die Welt diese vorbildliche Gestalt des Geistes aus sich hervorgetrieben hat, so sehr auch andererseits die Transcendenz des paulinischen Gnadenbewusstseins jenem immanent geschichtlichen Ursprunge bereits widerspricht.

## 5. Die Gnosis.

Wenn die Entwicklung des Urchristenthumes bis zur Bildung eines katholischen Bewusstseins ihre eigenthümliche Bedeutung einfach darin hat, das neue praktische Verhältniss zu Gott zu seinem vollen Ausdrucke zu bringen, so hat dagegen die Gnosis von diesem religiösen Bewusstsein ausgehend die logische Consequenz desselben herausgebildet; darin, dass jenes praktische Verhältniss selbst zu einer solchen logisch konsequenten Auffassung hindrängte, darin liegt der Ursprung der Gnosis. Offenbar nämlich muss die Gnosis als diese

eigenthümliche und tief gewurzelte christliche Erscheinung des zweiten Jahrhunderts in der gleichzeitigen Entwicklung des Christenthumes als solchen ihren natürlichen Anknüpfungspunkt haben, so wenig auch sie selbst ein einfach christliches Erzeugniss ist. Dieser Entstehungsgrund der Gnosis ist aber in dem bezeichneten Charakter der nachapostolischen Entwicklung bereits enthalten. Eben das, was das Neue dieser Entwicklung ist, der objektive Gedanke der Einheit mit Gott, trieb auch die Gnosis aus sich hervor; denn dieser Gedanke war seinem Wesen nach nicht blos Sache einer einfachen praktischen Gewissheit, sondern eben als dieses neue Bewusstsein, zufolge seines Widerspruches gegen die bisherige alttestamentlich transcendente Trennung Gottes und des Menschen, rief er selbst das Bedürfniss hervor, mit der Consequenz des Denkens über das blos praktische Bewusstsein hinauszugehen und jenen Widerspruch aufzuheben. Die Gnosis fällt also wesentlich in die Zeit des sich erst ausbildenden Gedankens der objektiven Einheit mit Gott. Dieselbe rein praktische Gewissheit, welche die kleinasiatische Kirche hauptsächlich mittelst der höheren christologischen Anschauung ausbildete, und welche auf unmittelbar praktische Weise in der römischen Kirche sich geltend machte, suchte gleichzeitig die Gnosis in der Weise des Gedankens für das Bewusstsein zu vermitteln. Als einmal der neue kirchliche Gedanke der objektiven Einheit mit Gott sich vollkommen festgestellt hatte, verschwand auch die Gnosis, wenn gleich jene Transcendenz des christlichen Gottesbewusstseins noch fortwährend blieb; für das rein religiöse, kirchliche Bewusstsein gründete sich jener Gedanke auf seine eigene praktische Nothwendigkeit, während das Streben der Gnosis, des eigentlichen Haltes in dem rein religiösen Bewusstsein ermangelnd, von selbst seinen Untergang fand. Allein andererseits ist so die Gnosis ihrem Ausgangspunkte nach doch selbst ein religiöses Erzeugniss; sie geht selbst schon von religiösen Voraussetzungen aus und bringt nur aus einem praktischen Bedürfnisse die Consequenz des Gedankens hinzu, so dass die fremden Elemente einem aus der christlichen Entwicklung selbst hervorgehenden Drange dienen. Die Gnosis ist also nicht Religionsphilosophie, sondern auch wo sie wirklich spekulativ ist, nur eine philosophische Religion; sie hat nicht blosse Schulen gebildet, sondern Sekten.

Die Richtigkeit dieser Auffassung der Gnosis erweist sich übrigens bestimmter an ihren einzelnen Formen. Entsprechend der gegebenen Begriffsbestimmung sucht sie vor allem jenen neuen Gedanken der objektiven Einheit mit Gott nach seiner an sich seienden inneren Möglichkeit zu begründen; sie führt das Christenthum zurück auf ein wesentliches, wenn gleich jetzt erst zum Bewusstsein gekommenes Verhältniss des Menschen zu Gott. Diess ist die eigentlich spekulative Gnosis, die Gnosis im engeren Sinne, deren Hauptvertreter das valentinische System ist. Sie hat ihren Mittelpunkt in der Idee des in der Endlichkeit selbst vorhandenen Pneumatischen, so dass ihr zwar das Christenthum ein Neues, Absolutes ist, allein ohne dass dadurch eine allgemeine schon vorchristliche Entwicklung der in dem Endlichen selbst liegenden pneumatischen Anlage ausgeschlossen würde. In dieser ersten und hauptsächlichsten Form der Gnosis stellt sich demnach nichts Anderes dar, als das nothwendige Ringen des Bewusstseins, den Widerspruch der im Christenthume selbst enthaltenen Elemente, des transcendenten Göttlichen und wiederum der Einheit des Menschen mit Gott, zu lösen, so dass zugleich damit auch der Widerspruch der neuen christlichen Offenbarung und des göttlichen Charakters der alttestamentlichen seine Lösung findet; das einfach religiöse, kirchliche Bewusstsein ist in seiner rein praktischen Gewissheit über jenen Widerspruch hinweggegangen, und die ganze Entwicklung der Kirche erst hatte die Aufgabe der Lösung dieses Widerspruches entgegenzuführen. Während nun aber in jener ersten Form der Gnosis das Religiöse und das Gnostische sich im Ganzen gleichförmig durchdringen, desswegen weil es sich hier um die Vermittlung der entgegengesetzten Elemente des christlichen Bewusstseins selbst handelt, so konnte es dagegen auch von blos religiösem Standpunkte aus um die logische Lösung jenes Widerspruches zwischen der christlichen Einheit mit Gott und der alttestamentlichen Scheidung von Gott und Mensch zu thun sein. Hier ist also nicht die Vermittlung dieses Widerspruches als eines im christlichen Bewusstsein selbst noch enthaltenen der Ausgangspunkt, sondern nur um die logische Aufhebung des Widerspruches zwischen der christlichen und vorchristlichen (zunächst alttestamentlichen) Offenbarung handelt es sich. Diess ist die zweite Form der Gnosis, die nicht mehr

einen so spekulativen Charakter trägt wie die erste; denn sie geht von einem für sich selbst feststehenden religiösen (d. h. praktischen) Bewusstsein aus, und giebt demselben nur hinsichtlich des Verhältnisses der christlichen und vorchristlichen Offenbarung seinen logisch konsequenten Ausdruck. Das Gnostische ist daher hier ganz beherrscht von einer bestimmten religiösen Tendenz, während es sich dagegen in jener ersten Hauptform vielmehr um die spekulative Vermittlung des religiösen Bewusstseins überhaupt handelt. Diese zweite Form der Gnosis zerfällt aber von selbst wieder in zwei entgegengesetzte Seiten; denn entweder geht sie von der neuen christlichen Einheit mit Gott als dem festen Punkte des religiösen Bewusstseins aus, so dass sie dann in logischer Consequenz die christliche Offenbarung von der vorangegangenen einfach losreisst und so der Neuheit des Christenthumes die Kontinuität der Offenbarung opfert, — diess ist der Marcionitismus — oder sie geht vielmehr von dem religiösen Bewusstsein der Kontinuität der Offenbarung aus, so dass sie dieser die Neuheit des Christenthumes opfert, und diess ist die Anschauung der Pseudo-Clementinen. Der Marcionitismus, welcher die Neuheit des Christenthumes am schärfsten hervorhebt, ist doch zugleich damit die am wenigsten spekulative Form, indem er alle wesentliche Vermittlung der christlichen Offenbarung aufhebt, während die Pseudo-Clementinen, indem sie ebenso konsequent den Widerspruch einer früheren und späteren Offenbarungsperiode ganz aufheben, hiedurch die Offenbarung selbst wieder in gewisser Weise auf ein wesentliches Verhältniss zurückführen und so ungleich mehr spekulative Elemente in sich enthalten. — Mit der Baur'schen Gliederung der Gnosis, welche die Stellung des Christenthumes zu den vorchristlichen Religionen zum Ausgangspunkte nimmt, stimmt zwar, wie von selbst erhellt, die hier gegebene der Sache nach zusammen (nur dass sie den Marcionitismus und die Clementinen unter eine zweite Hauptform der Gnosis subsumirt), allein wie sie von einem anderen Begriffe der Gnosis ausgeht und diese in ein engeres und bestimmteres Verhältniss zu der übrigen christlichen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts setzt, so stellt sie auch andererseits ein allgemeineres und umfassenderes Princip für die Gliederung der Gnosis auf, nämlich das Verhältniss, in welchem in dieser das praktische (religiöse) und spekulative Element stehen.

Wie sehr die obige Auffassung der Gnosis die allein richtige ist, diess zeigt sich vor Allem an der ersten Hauptform derselben, namentlich dem valentinischen System. Denn das Ausgezeichnetste und der Mittelpunkt desselben ist doch die spekulative Weise, in welcher das wesentliche Verhältniss des Endlichen zum Pneumatischen (dem Pleroma) bestimmt ist, so dass es sich um die spekulative Lösung des Widerspruches handelt, den das christliche Bewusstsein in seiner rein praktischen Gewissheit der Einheit mit Gott unvermittelt stehen liess, den des transcendenten Göttlichen und des mit ihm doch zur Einheit zusammengehenden Menschlichen. Daher schon die wesentliche Bedeutung der Aeonenreihe in der valentinischen Gnosis wie in den ihr verwandten Formen; denn hierin handelt es sich unmittelbar darum, wie aus dem transcendenten an sich unerfassbaren Göttlichen dennoch die Bestimmtheit (d. h. die Endlichkeit) oder das Bewusstsein hervorgehen und zu ihm in wesentlicher Beziehung stehen könne. Die valentinischen Aeonen-Namen insbesondere zeigen, wie bewusst es gerade hier um die spekulative Vermittlung einer praktischen Idee, der Einheit des Bewusstseins mit Gott, sich handelt. Bei diesem wesentlichen Verhältnisse des Bewusstseins zu Gott kann die Endlichkeit als solche (sofern sie nicht das auf das Absolute bezogene Bewusstsein ist) freilich nur als Abfall erscheinen; eben die Idee eines immanenten Verhältnisses des Bewusstseins zu Gott musste nothwendig andererseits zu der dem rein religiösen Bewusstsein so widerstrebenden Idee eines Abfalles führen. Allein eben hier, in der valentinischen Unterscheidung des Hylischen, Psychischen und Pneumatischen zeigt sich nun vor Allem wieder die Tendenz, welche den Mittelpunkt des Ganzen bildet, der Gedanke des in der Endlichkeit selbst liegenden wesentlichen Zuges zum Pneumatischen, wie diess namentlich in der eigenthümlichen Stellung des Psychischen am bezeichnendsten hervortritt. Die übrigen hieher gehörigen Formen der Gnosis, die des Basilides und Saturnin und das System der Ophiten zeigen zwar eine nicht so spekulativ ausgebildete, namentlich mehr dualistische Anschauungsweise, wie insbesondere die Gnosis der Ophiten und des Basilides mehr auf einen Zusammenhang mit fremder orientalischer Religionsanschauung hinweist; allein den Mittelpunkt bildet doch auch hier die Idee des in der Endlichkeit selbst vorhandenen Zuges zum Pneumatischen. Dagegen ist gerade das, was nach

der Baur'schen Ansicht den eigentlichen Gesichtspunkt für die Auffassung der Gnosis bildet, dass sie immer nur durch die Vermittlung der vorchristlichen Religionen zu dem wahren Begriffe des Christenthumes als der absoluten Religion gelangen wolle, in diesen am meisten spekulativen Formen der Gnosis ein untergeordnetes Moment. Wie wenig ist z. B. aus der valentinischen Gnosis, die doch das Verhältniss zur vorchristlichen Entwicklung am unbefangensten und objektivsten auffassen konnte, über ihre Stellung zum Heidenthume bekannt! Und auch ihre Anschauung von dem Demiurg als dem alttestamentlichen Offenbarungsgotte giebt keineswegs einen beherrschenden Gesichtspunkt für die Auffassung des Systemes im Ganzen, sondern findet nur von jenem allgemeinen Mittelpunkte, dem Verhältnisse des Endlichen zum Pneumatischen aus ihre wahre Stellung, so dass die religionsgeschichtliche Seite doch ein im Ganzen untergeordnetes Moment ist. Noch ungleich weniger richtig ist freilich die Ansicht, dass die Gnosis ihren ursprünglichen Motiven nach in einem rein spekulativen Interesse wurzle, dass das Verhältniss Gottes zur Welt oder die Frage *ποθεν το κακον* ihr Ausgangspunkt gewesen sei [1]); denn obgleich hierin gegenüber von dem einseitig religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte richtig auf das hingewiesen ist, was unläugbar den Mittelpunkt der eigentlich spekulativen Gnosis bildet, so ist doch andererseits der praktische Ausgangspunkt, den die Gnosis in der übrigen christlichen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts hatte, hierin noch mehr verkannt; und wenn selbst die spekulativste Form der Gnosis, die valentinische, offenbar die denkende Vermittlung jenes praktischen Gedankens des zweiten Jahrhunderts zum Ausgangspunkte hat, wie viel weniger stimmt dann jene Ansicht von der Gnosis zu solchen Formen derselben, wie der Marcionitismus und die Pseudo-Clementinen sind! — Dass auch bei jener ersten Form der Gnosis zum Theil jüdisch-theosophische und ebionitische Elemente eingewirkt zu haben scheinen, ist, wie sich von selbst versteht, mit der gegebenen Auffassung nicht im Widerspruche; denn es kann sich doch nur darum handeln, welche Gestaltung diese Elemente in der Gnosis selbst erhielten, und hier ist nun z. B. der gnostische Gedanke des in der Endlichkeit selbst vorhandenen wesentlichen Zuges zu dem

1) Schwegler a. a. O. II. S. 233.

Pneumatischen (Göttlichen) ein weit mehr positiver christlicher Gedanke als jene jüdisch platonisirende einseitig negative Ansicht von dem Leibe als einem Kerker der Seele u. s. w.

Diese erste (spekulative) Form der Gnosis hat sonach ihre Bedeutung darin, dass sie gleich zu Anfang der christlichen Entwicklung auf den inneren Widerspruch der Elemente dieses christlichen Bewusstseins hinweist, dass sie gleich in der ersten Zeit des sich ausbildenden christlichen Gedankens der Einheit mit Gott das nothwendige letzte Ziel dieser ganzen Entwicklung vorbildet, die vollkommene spekulative Lösung jenes Widerspruches in dem denkenden Bewusstsein. So wie das vierte Evangelium das neue christliche Verhältniss zu Gott in seiner vollendeten praktischen Konsequenz ausspricht, so sucht andererseits vor Allem die valentinische Gnosis die volle logische Konsequenz dieses praktischen Verhältnisses auszusprechen. Allein dieses Streben trug desswegen in sich selbst seinen Untergang, weil es noch nicht zugleich in dem praktischen Bewusstsein, noch nicht in dem Wesen des Bewusstseins als solchem wurzelte; so wurde das immanente Verhältniss des Bewusstseins zum Göttlichen zu einem blos metaphysischen (oder physischen); darum sank die Gnosis auch praktisch in ihrer Ascese wieder zu jenem früher erörterten jüdisch-physischen Standpunkte herab, so sehr auch ihr eigener Ausgangspunkt ein ganz anderer war. Auch hier aber ist es doch nur die noch ungeistige, selbst dem christlichen Gottesbewusstsein noch anhaftende Transcendenz, die in ihre logische Konsequenz verfolgt zu jenem physischen Verhältnisse zurückführt; das wahrhaft christliche (kirchliche) Bewusstsein wusste von diesem Physischen blos dessbalb nichts, weil es sich zu seinem Gotte nur rein praktisch verhält, und darin vertrat es allerdings gegenüber von der Gnosis die höhere wahrhaft geistige Form.

Gehen wir zu der zweiten Grundform der Gnosis über, so zeigt sich hier die Nothwendigkeit der oben gegebenen Auffassung am entschiedensten bei dem Marcionitismus. Denn nicht blos dadurch, dass ihm das Spekulative jener ersten Form der Gnosis fehlt (so die Aeonenreihe, der Uebergang von dem Absoluten zum Endlichen u. s. w.), nicht blos durch diess Negative unterscheidet sich der Marcionitismus, sondern er bildet sogar mit seiner Anschauung den

schärfsten Widerspruch gegen die spekulative Tendenz jener andern gnostischen Systeme, vor Allem des valentinischen. Indem er in seiner Auffassung der christlichen Offenbarung zwei einfach entgegengesetzte ursprünglich verschiedene Principien unmittelbar zur Einheit verbinden will, stellt er darin den schärfsten Widerspruch auf, ohne dass er irgendwie ein Bewusstsein hievon und ein Bedürfniss nach Lösung desselben zeigte. Diess ist so augenfällig, dass sich auch der Baur'schen Auffassung der Gedanke aufdrängt, man könnte die Eigenthümlichkeit des Marcionitismus als einen praktischen Standpunkt bezeichnen wollen, der die Fragen der reinen Spekulation abgewiesen habe; wenn nun aber diess damit abgewiesen wird, dass so „mit Recht müsste bezweifelt werden, ob Marcion überhaupt in die Reihe der Gnostiker gehöre, da der Gnosticismus seiner Natur nach nie eine vorherrschend praktische Richtung haben könne“ [1]), — was ist hiemit Anderes gesagt, als dass eine solche Anerkennung des Praktischen in dem Marcionitismus mit dem vorher aufgestellten allgemeinen Begriffe der Gnosis und ihrer Gliederung nicht zusammenstimme? Und wenn nun weiter in Beziehung auf jenen augenfälligen Widerspruch des marcionitischen Systems bemerkt wird, das Räthsel lasse sich nur so lösen, dass der Standpunkt für dieses System nur in der Subjektivität des Bewusstseins genommen werden könne, indem es sich schlechthin an die gegebene Thatsache des christlichen Bewusstseins gehalten habe [2]), — ist denn nicht ebendamit zugestanden, dass der Marcionitismus von einer rein praktischen Gewissheit ausging, so dass die beiden entgegengesetzten Principien, die er an die Spitze seines Systems stellte, in der That „nur dazu dienten, die beiden (religionsgeschichtlichen) Seiten, die in seinem Systeme einen unausgleichbaren Gegensatz bildeten, auf immer auseinanderzuhalten“ [3])? d. h. das Metaphysische in dem Marcionitismus ist in Wahrheit blos der durch die logische Konsequenz zu einem theoretischen Gegensatze verfestigte praktische Widerspruch der christlichen Einheit mit Gott und der alttestamentlichen Scheidung von Gott und Mensch; nur um die logische Aufhebung dieses Wider-

1) Die christl. Gnosis, S. 284.
2) S. 291 fg.
3) S. 288.

spruches in der geschichtlichen Offenbarungsansicht des Christenthumes handelt es sich bei Marcion. Von einer wirklich spekulativen Vermittlung des Begriffes des Christenthumes mittelst des Zurückgehens auf die vorchristlichen Religionen ist dagegen keine Rede, und auch das, was noch am meisten für die Baur'sche Auffassung zu sprechen scheint, das starke Hervortreten der religionsgeschichtlichen Seite, findet ja seine Erklärung von selbst aus jenem praktischen Ausgangspunkte des Marcionitismus, zufolge dessen er nicht die widersprechenden Elemente des christlichen Bewusstseins zu vermitteln suchte, sondern von dem für sich feststehenden praktisch-christlichen Bewusstsein ausgehend dieses nur gegenüber von der vorchristlichen Zeit zu seiner vollen logischen Konsequenz bringen wollte. Zugleich stimmt hiemit auch jene weitere Thatsache vollkommen zusammen, dass Marcion nur an eine schon vorgefundene dualistisch-gnostische Ansicht, die des Cerdo anknüpfte, so dass er hiemit offenbar seiner schon vorher vorhandenen antijüdischen Anschauungsweise nur noch die Schärfe der logischen Konsequenz gab. Diess ist es, was bis in das Einzelne herab dem Marcionitismus seine Gestalt giebt; indem die christliche Offenbarung diese schlechthin neue, mit der vorchristlichen Zeit durchaus nicht zusammenhängende ist, so fällt damit überhaupt jedes der christlichen Offenbarung schon vorangehende Verhältniss Gottes zur Welt weg, und es ist so auch durchaus kein Mittelwesen (wodurch Gott zum Endlichen an sich selbst in einer Beziehung stände), sondern unmittelbar der höchste bisher unbekannte Gott selbst, dessen reine That der Grund des Christenthumes ist. Darin liegt also die gnostische Bedeutung des Marcionitismus, dass er gleich in der ersten Zeit des sich ausbildenden Bewusstseins der neuen christlichen Offenbarung den Widerspruch einer fortlaufenden und doch in sich verschiedenen transcendenten Offenbarung herausgestellt hat; mit unerbittlicher Schärfe hält er hiebei ganz an der objektiv göttlichen Seite fest, während die Halbheit einer weder ganz philosophischen noch ganz religiösen Offenbarungsansicht durch das Hereinziehen der menschlichen Entwicklung jenen Widerspruch zu verdecken sucht. Zugleich damit ist aber auch der Marcionitismus wieder der entschiedenste Beweis, dass in jener Zeit der Gedanke der neuen objektiv göttlichen Offenbarung sich erst feststellte, dass er das Resultat eines gewaltigen Ringens

mit dem alttestamentlichen Offenbarungsbewusstsein ist, und dass das Christenthum ursprünglich nur in der Anschauung des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott sein Wesen hatte.

Hiemit steht im Zusammenhange, dass auch der Marcionitismus, dieser entschiedenste Verfechter des Paulinismus, doch wie das ganze zweite Jahrhundert einen von dem wirklichen Paulinismus wesentlich verschiedenen Ausgangspunkt hat. Der Gegensatz zwischen der Religion der Liebe und der Religion der Furcht, der Vergeltung und Strafe oder der Gerechtigkeit bezieht sich ganz auf den objektiven Inhalt des Christenthums, auf den objektiv praktischen Gedanken der Einheit mit Gott [1]), während Paulus vielmehr von dem anthropologischen Bewusstsein der durch die Gnade gegebenen neuen innerlichen Kraft ausgeht, nur das neue subjektive Verhältniss zu Gott in das Auge fasst. Dieser Anschauung steht nun zwar der Gegensatz der Liebe und der Furcht noch am nächsten; allein er geht doch nur auf das objektive Verhältniss zu Gott, nicht auf die innere subjektive Kraft; er schliesst zwar der Konsequenz nach die letztere Seite in sich, allein ohne sie zum Bewusstsein zu bringen und auf sie zu reflektiren. Ebendesshalb ist es bei Marcion noch bestimmter die göttliche Seite, auf welche der Gegensatz fällt, es ist der Gott der Liebe, der dem Gotte der Furcht entgegensteht, und auch an der Liebe selbst wird so vielmehr die objektive göttliche Seite, die der freien Sünden vergebenden Gnade, nicht die subjektiv menschliche hervorgehoben, oder es wird wenigstens auch die letztere nur nach der Seite betrachtet, sofern sie ein neues objektives Gottesbewusstsein in sich schliesst. Daher endlich die Polemik Marcions gegen den Begriff der Gerechtigkeit, während dieser doch für die paulinische Anschauung des neuen subjektiv menschlichen Verhältnisses zu Gott eine so wesentliche Bedeutung hat. So

1) Beiläufig vgl. man zu dieser Entgegensetzung der Liebe und Furcht 1 Joh. 4, 18; auch diese der marcionitischen verwandte Anschauung ist nur eines jener unzähligen Zeichen von dem ganz der Entwicklung des zweiten Jahrhunderts angehörigen Standpunkt dieser johanneischen Schriften. Wie sehr auch das vierte Evangelium mit seiner antijüdischen Tendenz auf das Zeitalter des Marcionitismus hinweist, darauf haben Andere schon aufmerksam gemacht.

unterscheidet sich also auch Marcion von dem Paulinismus in der entschiedensten Weise durch jenes allgemeine Merkmal des zweiten Jahrhunderts, dass er von der Idee eines neuen objektiven Inhaltes der christlichen Offenbarung ausgeht. Paulus dagegen macht für sich selbst nirgends die Idee eines neuen objektiven Inhaltes des Christenthums zum Ausgangspunkt; selbst in einer Stelle wie 2 Cor. 3, wo der A. und N. Bund so principiell einander entgegengestellt sind, ist es doch nur die *διακονια της δικαιοσυνης* und die *της κατακρισεως*, die sich gegenüberstehen, d. h. nur das Verhältniss, in welchem der Mensch zu Gott steht, ist ein anderes, nicht aber wird von dem neuen objektiven Inhalte gesprochen. So hat zwar Paulus einen neuen objektiven Inhalt des Christenthumes geltend gemacht, allein nirgends (nämlich in den ächt paulinischen Schriften) geht er für sich selbst hievon aus. Es ist von entscheidender Wichtigkeit überall, selbst bei den scheinbar gleichartigsten Tendenzen, diesen allgemeinen Grundunterschied der urchristlichen Zeit und des zweiten Jahrhunderts festzuhalten, dass nämlich in jener (im Paulinismus wie im Judenchristenthum) das neue menschliche Verhältniss zu Gott den Mittelpunkt bildet, im zweiten Jahrhundert dagegen der Gedanke des objektiven neuen Inhaltes.

Während der Marcionitismus die logische Konsequenz hinsichtlich des Verhältnisses der alt- und neutestamentlichen Offenbarung ganz auf die Seite der Neuheit des Christenthumes fallen lässt, so musste dagegen in jenem Ringen des alttestamentlichen und christlichen Offenbarungsbewusstseins sich ebensosehr die reine Identität des Christlichen und des Alttestamentlichen als die nothwendige logische Konsequenz darstellen, wie diess in den Clementinen geschieht; diese bilden daher in Allem nur das Gegenstück zu dem Marcionitismus. Auch sie gehören wesentlich der Entwicklung des zweiten Jahrhunderts an; denn nur im Gegensatze zu der schon erwachten Idee der neuen christlichen Offenbarung konnte diese konsequente Identificirung des Jüdischen und Christlichen sich bilden. Das ursprüngliche Judenchristenthum hielt unbefangen noch an der alttestamentlichen Offenbarung fest, weil ihm das Christenthum selbst nur das neue menschliche Verhältniss zu Gott war; allein indem sich jetzt herausgestellt hatte, dass ebendamit vielmehr eine neue

christliche Offenbarung gesetzt sei, so konnte das judenchristliche Bewusstsein, das noch an dem gesetzlichen Standpunkte festhielt, das Ansehen der alttestamentlichen Offenbarung in konsequent logischer Weise nur dadurch retten, dass es das Christliche schon in das Judenthum selbst zurückverlegte. Damit aber wurde diese Anschauung von selbst gnostisch, denn sie ging in dieser logischen Konsequenz über das gegebene Geschichtliche hinaus, und wie sich damit nothwendig die Unterscheidung eines esoterischen und exoterischen Judenthumes ergab, so ist auch die ganze Offenbarung überhaupt, weil sie keine Entwicklung hat, konsequent das schon von Anfang Vorhandene, Ursprüngliche. Diese Idee der ursprünglich offenbaren, esoterischen und durch Christus nur allgemein verkündigten Wahrheit ist das Beherrschende in der gnostischen Anschauung der Clementinen, und eben darin liegt die Nothwendigkeit, diese Form der Gnosis ebenso aufzufassen, wie den Marcionitismus, für welchen umgekehrt die Idee der schlechthin neuen christlichen Offenbarung das gestaltende Princip seiner ganzen gnostischen Anschauung ist. Nicht nur der Schöpfungsbegriff der Clementinen, zufolge dessen die Substanz der Dinge ursprünglich in Gott ist, hängt mit dem Obigen zusammen (wenn gleich hier wie sonst an schon vorhandene jüdisch-theosophische Elemente angeknüpft ist), sondern es ergiebt sich von hieraus vor Allem auch die wesentliche Beziehung, in welche sie den Menschen als den ursprünglichen Propheten der Wahrheit zu Gott setzen, und die Theorie der Syzygieen, in welcher jener Gegensatz des Esoterischen und Exoterischen (oder in weiterem Sinne des wahrhaft Jüdischen und des Verderbten und Heidnischen) sich abspiegelt. Denn obwohl diess Verhältniss der Syzygie eines Besseren und Geringeren nicht der unmittelbare Grund der eingetretenen Verderbniss ist, da vielmehr dem ganzen Wesen dieser Anschauung zufolge das Böse ganz That der Freiheit ist, — so ist doch diese Syzygieen-Theorie der allgemeine metaphysische Anknüpfungspunkt für jenen praktischen Gegensatz. Namentlich aber ist in jener eigenthümlichen Anschauung, dass bis auf Adam in der Syzygieen-Ordnung das Bessere dem Geringeren vorangegangen sei und erst von dem Menschen an diese Ordnung sich umgekehrt habe, gar nichts Anderes ausgesprochen, als das, was die logische Spitze des praktischen Standpunktes der Clementinen ist, dass nämlich

nicht die Entwicklung das Wahre und Ursprüngliche sei, dass vielmehr die vollkommene Offenbarung das schon von Anfang Vorhandene und durch die ganze Geschichte sich Hindurchziehende sein soll. Auch hier also wie bei Marcion dient alles Gnostisch-metaphysische nur der bestimmten religiösen Tendenz, der logisch konsequenten religionsgeschichtlichen Anschauung; und wenn die Clementinen doch mehr eigentlich spekulative Elemente in sich tragen, als der Marcionitismus, so liegt der Grund hievon nur in dem Unterschiede ihrer religionsgeschichtlichen Anschauung, nicht darin, dass bei ihnen das spekulative Streben im Ganzen eine andere Stellung zu dem religiösen Bewusstsein hätte, als bei Marcion. Die allgemeine Bedeutung aber, welche dieser judenchristlichen Erscheinung zukommt, liegt am Tage: die Offenbarungsgeschichte der Clementinen ist die einzig konsequente, sobald (wie vom gewöhnlichen Bewusstsein aus geschieht) für das Judenthum wie für das Christenthum der Begriff einer transcendent göttlichen Offenbarung festgehalten wird; und wenn das Judenchristenthum überhaupt die geschichtlich konsequente Form des Katholicismus ist, so ist es vor Allem die äusserste logische Spitze des katholischen Standpunktes, die in den Clementinen sich darstellt, sofern es nach dieser Anschauung nur einen Abfall von der ursprünglich schon vorhandenen und sich stetig forterhaltenden Wahrheit giebt, dagegen durchaus keinen Fortschritt; denn die transcendente Offenbarung kennt ihrem Wesen nach keine Entwicklung, diess haben, nur je in umgekehrter Weise, die Clementinen wie der Marcionitismus gezeigt. Auch hier ist es die Schärfe des einfach religiösen Offenbarungsbegriffes, die ferne von aller modernen Halbheit ganz an der objektiv göttlichen Seite der Offenbarung festhält und zufolge dieses göttlichen Charakters derselben alle Entwicklung, d. h. Veränderung ausschliesst, die aber ebendesshalb in jener Zeit des sich erst ausbildenden rein christlichen Bewusstseins nothwendig eine solche Anschauung hervorrufen musste. So wenig für Marcion das Christenthum die neue Religion der Liebe ist, wenn doch der christliche Gott derselbe sein soll mit dem, der als der zornige Gott dem jüdischen Volke sich offenbarte, so wenig hat für die Clementinen die alttestamentliche Offenbarung noch ihren göttlichen Charakter, wenn sie nicht auch schon die volle christliche Wahrheit in sich trägt.

Die Bedeutung des Gnostischen in den Clementinen tritt übrigens noch klarer heraus, wenn wir sie in ganz bestimmter Weise dem Marcionitismus gegenüberstellen. Hier zeigen sich, wie gesagt, zwei durchaus entgegengesetzte Anschauungsweisen; für die eine ist das Christenthum das schlechthin Neue, für die andere das schlechthin ursprüngliche Alte; jene setzt einen ursprünglichen Dualismus der Principien, diese eine möglichst positive Beziehung Gottes zur Natur und zum Menschen; jene führt mehr als irgend eine andere Form der Gnosis die Sünde auf einen ursprünglichen metaphysischen Gegensatz zurück, diese premirt mehr als irgend eine andere in der Sünde die That der Freiheit. Wie eigenthümlich ist nun aber bei diesem Verhältnisse, dass gerade die Form der Gnosis, welche am entschiedensten das Christenthum als die neue Religion der Liebe fasst, dennoch in metaphysischer Beziehung die schärfste Kluft zwischen Gott und Mensch befestigt, während die Form, welche in ganz jüdischer Weise das Christenthum noch als Gesetz fasst und hauptsächlich das φοβεισθαι zum Motive der εὐποια macht, mehr als irgend eine andere Gott in ursprüngliche und wesentliche Beziehung zum Menschen setzt! Stellt sich so in den Clementinen nicht jener innere Widerspruch des Marcionitismus wieder nur in umgekehrter (freilich auch nicht so augenfälliger) Form dar? Und ist so nicht ganz klar, dass in dem einen Systeme wie in dem andern Alles nur insoweit in Betracht kommt, als es der konsequenten religionsgeschichtlichen Anschauung dient? Freilich ist das ursprüngliche wesentliche Verhältniss, in welches die Clementinen Gott zum Menschen setzen, ungleich mehr ethischer als metaphysischer Natur, aber doch bleibt zwischen dieser Anschauung und jenem rein gesetzlichen Standpunkte ein Widerspruch, der zumal mit der Eigenthümlichkeit der wahrhaft spekulativen Gnosis nicht vereinbar ist. Und andererseits kann auch der Marcionitismus unmöglich auf die metaphysische Wesensverschiedenheit der beiden Principien das Gewicht gelegt haben; sondern sein so scharf hervortretender Abscheu vor dem Materiellen muss für ihn selbst in dem Mangel einer ethischen Beziehung des Materiellen seinen Grund gehabt haben, wie auch der Demiurg nur diesen Mangel des wirklich Ethischen, das blos äusserliche Handeln darstellt, dessen Motive Furcht und Strafe sind. Der Dualismus Marcions hat also seinen

Grund in dem reinen Festhalten an der geschichtlichen Thatsache, welche für ihn in logischer Consequenz als eine schlechthin neue Offenbarung erschien, so dass nicht nur schon aus diesem Grunde eine ursprüngliche Beziehung Gottes zu dieser sichtbaren Welt völlig hinwegfiel, sondern auch zufolge des Gegensatzes gegen die dem alttestamentlichen Bewusstsein noch anhaftende Natürlichkeit das Christliche zur reinen Abstraktion des Ethischen wurde [1]). Das ethische Verhältniss zur Natur ist für Marcion in einer rein geschichtlichen Transcendenz untergegangen. Mit diesem rein geschichtlich gegebenen praktischen Ausgangspunkte unterscheidet er sich aber von Grund aus von der eigentlich spekulativen Gnosis, deren Mittelpunkt vielmehr eben die wesentliche spekulative Erklärung jenes Geschichtlichen bildet; auch die marcionitische Ascese unterscheidet sich von dem metaphysischen Charakter der eigentlich gnostischen dadurch, dass sie vielmehr die vollständige ethische Abstraktion von der Materie ist. Was aber von der gnostischen Bedeutung des Marcionitismus gilt, betrifft ebenso die der Clementinen, in welchen nur das wesentliche Gegentheil der religionsgeschichtlichen Anschauung des Marcionitismus sich darstellt.

Wir sehen sonach, wie das zu seinem reinen und absoluten Ausdrucke sich heranbildende Christenthum in der Gnosis nach allen Beziehungen hin seine logischen Consequenzen und damit seine eigene Kritik sich zur Seite gestellt hat. Eine solche kritische Bedeutung hat namentlich auch jene allgemein gnostische

---

1) Auch schon die Bezeichnung der beiden marcionitischen Principien als des Sichtbaren und Unsichtbaren (vgl. 2 Cor. 4, 18) beweist, wie wenig spekulativ (oder metaphysisch) dieselbe ist. Diese beiden Principien sind in der That nichts als der theoretisch gewordene Gegensatz des Vorchristlichen und der christlichen Offenbarung. Die Beziehungslosigkeit der christlichen Offenbarung zur ganzen vorchristlichen Zeit ist auch ihre Beziehungslosigkeit zu dieser materiellen Welt. So hat zwar Marcion der Sache allerdings zwei ursprünglich entgegengesetzte metaphysische Principien aufgestellt, allein für ihn selbst hatten sie doch nur die Bedeutung eines praktischen Gegensatzes, und damit löst sich von selbst das psychologische Räthsel, das in jenem Widerspruche des Marcionitismus liegt.

Erscheinung, der Doketismus. Die spekulative Gnosis, welche den Ausdruck des christlichen Bewusstseins nur in einem wesentlichen metaphysischen Verhältniss zu Gott fand, und so auch das Göttliche selbst metaphysisch fasste, konnte es eben damit nicht in die Endlichkeit des Menschlichen eingehen lassen; sie vertritt also gegenüber von der kirchlichen Anschauung die logische Consequenz. Der Doketismus Marcions hat zwar nicht jenen eigentlich metaphysischen Ursprung; allein indem ihm das Göttliche des Christenthumes als ein schlechthin Neues zur reinen Abstraktion des Ethischen wurde, so stellt er umgekehrt die logische Consequenz des neuen transcendent Christlichen dar, nämlich ein rein geschichtliches, von aller wesentlichen Beziehung zum Endlichen abgelöstes Christenthum. Hierin ist die wahre Stellung des Marcionitismus gegenüber von der spekulativen Gnosis bezeichnet; in ihm hat der neue absolute und doch blos praktische, durchaus keine an sich seiende Beziehung enthaltende Charakter des ursprünglichen Christenthumes seinen schärfsten logischen Ausdruck erhalten. Die Neuheit und alleinige Absolutheit des Christenthumes zusammen mit dem logischen Festhalten an dem Offenbarungsbegriffe hat also die marcionitische Anschauung eines aus allem wesentlichen Zusammenhange losgerissenen Christenthumes hervorgebracht; die Kontinuität mit der alttestamentlichen Offenbarung dagegen und die Absolutheit des Christenthumes in Verbindung mit demselben logischen Festhalten an dem Offenbarungsbegriffe ist die Grundlage von der Anschauung der Clementinen. Das Verhältniss jener beiden Hauptformen der Gnosis und ihre kritische Bedeutung gegenüber von der kirchlichen Entwicklung lässt sich demnach kurz so zusammenfassen: gegenüber von der kirchlichen Anschauung, welche das Christenthum als Resultat einer Entwicklung betrachtet, haben die Clementinen und der Marcionitismus den Widerspruch der objektiv göttlichen Offenbarung mit der (endlichen) Entwicklung herausgestellt; umgekehrt hat die spekulative Gnosis im Sinne eines immanenten Verhältnisses des Menschen zu Gott und einer wesentlichen Entwicklung den Widerspruch der göttlichen Transcendenz und der doch zugleich gesetzten Einheit des Menschen mit Gott zu lösen gesucht. Der Marcionitismus und die Clementinen sind nur die logischen Extreme der

beiden entgegengesetzten praktischen, wenn wir so sagen dürfen, kirchlichen Richtungen, während die andere Form der Gnosis mit ihrer spekulativen Tendenz überhaupt ausserhalb der praktisch-kirchlichen Entwicklung steht. Als der bewegende Mittelpunkt des zweiten Jahrhunderts aber erscheint demnach auch hier das Neue, das in dem Bewusstsein aufgegangen ist, der Gedanke der neuen und vollendeten christlichen Offenbarung. In diesem Gedanken allein, der auch alle übrigen Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts durchdringt, hat auch das ganze Streben der Gnosis seinen Ursprung; denn auch die Clementinen sind nur zu begreifen aus einer polemischen Richtung gegen diesen schon erwachten Gedanken eines neuen objektiven Inhaltes der christlichen Offenbarung.

Wenn nun aber die kirchliche Anschauung gleich Anfangs alle jene logischen Consequenzen ausgeschieden hat, so hat sie ebendamit nichts Anderes ausgesprochen, als dass sie zunächst nur praktische, nicht logische Wahrheit sei, dass sie namentlich noch durchaus nicht das an sich seiende Verhältniss von Gott und Mensch, sondern zunächst nur die volle praktische Gewissheit der Einheit mit Gott zu ihrem Inhalte habe. Indem wir hierin das durchaus Unterscheidende dieser ersten Entwicklungsperiode fanden, indem vor Allem das reine Urchristenthum nur das neue menschliche Verhältniss zu Gott, das reine vollendete Handeln in sich darstellt, so dass das ganze Dogma, das objektive göttliche Geschehen, allmählig erst aus ihm hervorgetreten ist, so ergiebt sich daraus von selbst, was allein auch das letzte Ziel der Entwicklung des christlichen Geistes sein kann. Nur in einer solchen Form des Bewusstseins kann sie endigen, welche einerseits der wahre wesentliche Ausdruck jener vollendeten praktischen Anschauung des vierten Evangeliums ist, und welche doch andererseits zugleich damit die ganze Objektivität des Dogmas in das rein praktische Wesen des Ich zurückgenommen hat. Nach dem Allem kann aber nichts seltsamer erscheinen als das, den Resultaten der neueren Kritik auf dem Gebiete des Urchristenthumes den Vorwurf philosophischer, näher Hegel'scher Konstruktionsweise machen zu wollen; gerade mit Hegel'scher Religionsphilosophie (wie sie z. B. der bekannten Strauss'schen Schlussabhandlung zu Grunde liegt) haben diese Resultate es am allerwenigsten zu thun; das nothwendige Ziel dieser Untersuchungen ist vielmehr die Anerkennung des rein ethischen (praktischen) Charak-

ters des ursprünglichen Christenthumes. Der Fehler aber, welcher der Schwegler'schen Schrift in ihrer Auffassung des Urchristenthums anhaftet, so lichtvoll und übersichtlich auch ihre sonstige Darstellung der urchristlichen Entwicklungsperiode ist, lässt sich jedenfalls nicht mit dem trivialen Vorwurfe eines subjektiven philosophischen Konstruirens bezeichnen, sondern er beruht umgekehrt auf einem zu äusserlich historischen Verfahren, das einseitig an bestimmten hervorragenden Punkten (wie dem Fortbestehen des Ritualgesetzes, dem Mangel eines wahren Universalismus u. s. w.) und an der subjektiven Anschauungsweise des Judenchristenthumes selbst festhält; denn diese weiss allerdings für sich nichts von einem objektiv neuen Inhalte der christlichen Offenbarung gegenüber von der alttestamentlichen; allein in dem neuen menschlichen Verhältnisse zu Gott, wodurch es sich von dem blossen Judenthum unterscheidet, dieser reinen Hingabe an Gott oder der vollendeten Gesetzeserfüllung liegt als nothwendige Konsequenz bereits das Alles, was die weitere Entwicklung herausgestellt hat.

Es wäre nun nur noch zu erörtern, welcher Begriff denn nach dem Allem sich von dem Offenbarungscharakter des Christenthumes ergebe? Allein eine solche Erörterung würde zugleich bereits Religionsphilosophisches voraussetzen. So viel indessen ist auch schon aus dem Obigen klar, dass es nicht das eigene subjektive Bewusstsein ist, in welchem die christliche Idee ihren Grund hat (denn das subjektive Bewusstsein ist ja hier das, was für sich nur den endlichen selbstisch-nationalen Zweck hat), sondern die ansichseiende über dieses subjektive Bewusstsein hinausliegende immanente Nothwendigkeit des völligen Bezogenseins auf Gott, — diess abgesehen von der Frage nach dem Ursprunge der alttestamentlichen Offenbarung, welche das Christenthum selbst voraussetzt. In jener auf immanente Weise dem Bewusstsein sich aufdrängenden Nothwendigkeit, die als solche auch die allgemeine Möglichkeit in sich schliesst, steht das Urchristenthum fest, darin besteht sein unterscheidender Offenbarungscharakter gegenüber von der Transcendenz des Versöhnungsdogmas; denn die Transcendenz gehört als solche, statt der Offenbarung wesentlich zu sein, vielmehr dem endlichen subjektiven Bewusstsein an. Diess nur als blosse Andeutung, dass es auch noch einen anderen Offenbarungsbegriff giebt als den rein reli-

giösen, einen solchen, welcher die Wahrheit des letzteren erst in ihrer reinen Consequenz und der transcendenten Unbedingtheit gegenüber in ihrer wesentlichen Bedingtheit darstellt. Weiteres jedoch liegt nicht innerhalb der Gränzen dieser Erörterung, die ja überhaupt in keiner Beziehung auf wirkliche Vollständigkeit Anspruch macht.

---

## III.

# Kritische Studien über das Wesen des Protestantismus.

Von

Dr. Baur.

---

### Erster Artikel.

### Der deutsche Protestantismus von einem deutschen Theologen.

Die Frage, was der Protestantismus seinem wahren Wesen nach ist, ist eine nicht minder wichtige Zeitfrage, als die Frage nach dem wahren und ursprünglichen Wesen des Christenthums. Gehört es überhaupt zum Charakter der jetzigen Zeit, dass sie den Drang in sich hat, die Fragen und Interessen, die Erscheinungen und Zustände, durch welche das Bewusstsein der Gegenwart bestimmt wird, in ihrer Spitze, in ihrer principiellen Bedeutung aufzufassen, so legen die Verhältnisse der jetzigen Zeit auch das Bedürfniss ganz besonders nahe, sich genauer und gründlicher darüber zu verständigen, was protestantisch ist oder nicht. Je grösser die Gegensätze sind, in welche unsere Zeit nach so verschiedenen Seiten hin in kirchlicher und religiöser Beziehung sich theilt, desto grösser ist auch der Widerspruch, in welchen Erscheinungen, welche auf denselben Namen des Protestantismus Anspruch machen, zu einander selbst kommen. Wie kann man wissen, mit welchem Rechte so verschiedenartige, so weit aus-

einandergehende, sich sogar gegenseitig ausschliessende Richtungen als protestantisch gelten, wenn man nicht weiss, was überhaupt protestantisch ist? Während die Einen die Sphäre des Protestantismus so eng als möglich abgrenzen und sich zu allem, was ausserhalb derselben liegt, streng ausschliessend verhalten, geben die Andern dem Begriffe des Protestantismus eine so weite Ausdehnung, dass er allen specifischen Inhalt zu verlieren scheint. Welcher weite Gegensatz liegt also hier vor Augen, und welche grosse praktische Bedeutung hat derselbe? Alle Streitigkeiten, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, die protestantische Kirche bewegen, haben ihr eigentliches Moment immer wieder in der Frage, ob der Begriff des Protestantismus in beschränkterem oder weiterem Sinne zu nehmen ist; es kann nichts irgend Bedeutendes, nichts, was die öffentliche Aufmerksamkeit in höherem Grade auf sich zieht, zur Sprache kommen, ohne dass man alsbald auf diesen controversen Punkt stösst, von welchem aus man sich in verschiedene Meinungen und Ansichten, in ganz entgegengesetzte Parteien theilt; vor allem wird man ganz besonders auch durch die grosse Collision, in welche die freie Entwicklung der Wissenschaft mit den praktischen Interessen der protestantischen Kirche kommt, immer wieder auf dieselbe Frage zurückgeführt. Von verschiedenen Seiten wird man so zu der Nothwendigkeit einer Entscheidung dieser Frage hingedrängt, aber wie und auf welchem Wege soll sie entschieden werden?

Die Frage nach dem Wesen des Protestantismus scheint, wie die nach dem Wesen des Christenthums, eine rein geschichtliche Frage zu sein, und es kann daher, wie die Sache zunächst erscheint, nichts mehr befremden, als die Ungewissheit und Meinungsverschiedenheit, welche noch immer über eine so klar vor Augen liegende geschichtliche Erscheinung stattfindet. Aber man beantworte sich vor allem die Frage, in welchem Sinne der Protestantismus eine geschichtliche Erscheinung ist? Der Protestantismus ist freilich, was er ist, nur auf geschichtlichem Wege geworden, er gehört seinem ganzen Wesen nach der Geschichte an, aber je mächtiger eine geschichtliche Erscheinung, wie der Protestantismus ist, in die Geschichte eingreift, um so mehr liegt sie auch wieder über alle Geschichte hinaus. Was einmal eine so grosse geschichtliche Vergangenheit hat, wie der Protestantismus, hat unstreitig auch eine ebenso grosse Zukunft, und so

gewiss es demnach ist, dass man, um den Protestantismus zu begreifen, sich nur an das geschichtlich Gegebene halten kann, so gewiss ist auch, dass alle Schwierigkeit seines historischen Begreifens eben darin liegt, dass wir ihn nicht als eine in sich vollendete und abgeschlossene geschichtliche Erscheinung vor uns haben, dass wir uns aus einer noch so unvollständigen Reihe von Erscheinungen, von welchen man noch gar nicht wissen kann, welchen Verlauf sie erst in einer unabsehbar vor uns liegenden Zukunft nehmen wird, abstrahiren sollen, was der Protestantismus überhaupt an sich seinem Wesen nach ist. Der Protestantismus ist als geschichtliche Erscheinung mit Einem Worte ein Entwicklungsprocess, bei welchem wir, wie überall, wo ein weitgreifender Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen ist, zwischen Wesen und Erscheinung, der unsichtbaren Idee und ihrer sichtbaren Gestaltung, dem innern an sich seienden Princip und allem demjenigen, worin es sich äusserlich offenbart und bethätigt, zu unterscheiden haben. Da nun nicht blos jede einzelne Erscheinung für sich, sondern selbst die grösste Reihe von Erscheinungen in einem mehr oder minder incongruenten Verhältniss zu dem ihr zu Grunde liegenden Princip steht, so ist die Aufgabe, den Protestantismus seinem Wesen nach zu begreifen, keineswegs eine rein geschichtliche, sondern ebenso sehr eine über alles geschichtliche Gegebensein hinausgehende. Man soll sich an dem Einzelnen und Besondern, wie es in der Wirklichkeit vor uns liegt, des Allgemeinen bewusst werden, durch welches das Einzelne und Besondere in seinem geschichtlichen Dasein bestimmt wird. Wie kann es daher anders sein, als dass dieses Allgemeine, das mit dem Einzelnen und Besondern nicht unmittelbar identisch ist, sondern durch dasselbe immer nur auf eine sehr relative Weise für das subjektive Bewusstsein vermittelt wird, nach der Verschiedenheit der subjektiven Betrachtungsweise sehr verschieden aufgefasst wird? Da immer sehr verschiedene Gesichtspunkte möglich sind, von welchen aus das Einzelne und Besondere nach seinen verschiedenen Beziehungen als ein Allgemeines angeschaut werden kann, so kommt alles erst darauf an, von den verschiedenen möglichen Gesichtspunkten zu der Einheit einer das Ganze umfassenden Anschauung sich zu erheben. Man geht zwar gewöhnlich von der Voraussetzung aus, dass, je näher noch die in einen grössern geschichtlichen Zusammenhang gehörenden Erscheinungen dem Anfang

sind, in welchem ein Princip zuerst in seiner geschichtlichen Bedeutung hervorgetreten ist, dasselbe auch in ihnen um so energischer und unmittelbarer sich zu erkennen gebe, und man ist daher längst gewohnt, die Individuen und Thatsachen, in welchen der Protestantismus seinen ersten urkundlichen geschichtlichen Ausdruck erhalten hat, als den Maasstab zu betrachten, nach welchem überhaupt alles, was als ächt protestantisch gelten soll, zu beurtheilen ist. So wahr diess aber auch im Allgemeinen ist, so wenig kann doch auf der andern Seite verkannt werden, dass auch schon in diesen primitiven Erscheinungen das Wesentliche vom Unwesentlichen, das immanente substanzielle Wesen der Sache selbst von der äussern zufälligen Form ihrer Erscheinung wohl unterschieden werden muss. Wer wollte behaupten, dass nichts für protestantisch gehalten werden könne, was nicht an Luther, Zwingli, den ersten Reformatoren als protestantisch sich nachweisen lässt, und dagegen alles, worin sich ihre Individualität auf charakteristische Weise zu erkennen giebt, auch als der ächte Ausdruck des Charakters des Protestantismus anzusehen sei? Muss man demnach schon hier das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden, so wird man ebendesswegen auch zugeben müssen, dass in demselben Verhältniss, in welchem keine einzelne bestimmte Periode der Geschichte des Protestantismus als der allein adäquate Ausdruck des protestantischen Princips gelten kann, überhaupt dasselbe nur als ein in steter fortschreitender Entwicklung begriffenes gedacht werden kann. Wer wollte daher läugnen, dass es in der weitern Entwicklungsgeschichte des Protestantismus auch sehr viele Erscheinungen geben kann, welche, so wenig sie auch das Gepräge der ersten Zeit an sich tragen, gleichwohl nichts desto weniger nur aus demselben Princip des Protestantismus abgeleitet werden können, sobald nur einmal gewiss ist, dass sie in einem nähern oder entfernteren Zusammenhang mit ihm stehen? Je grösser die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der in denselben geschichtlichen Zusammenhang gehörenden Erscheinungen ist, desto mehr erweist sich dadurch nur das Princip, das sie aus sich hervorgehen lässt, und so weit auseinandergehende Gegensätze in sich ertragen kann, ohne seine immanente Einheit zu verlieren, in dem ganzen Reichthum und Umfang seiner produktiven Kraft. Die Aufgabe ist so überhaupt, den Protestantismus aus seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung zu begreifen, um

ihn aber geschichtlich begreifen zu können, muss man sich auch in den ganzen Zusammenhang seiner geschichtlichen Erscheinungen hineinstellen und sich immer mehr in ihn vertiefen, weil nur aus allem Einzelnen und Besondern zusammen und aus allen Beziehungen, in welchen es zu einander steht, das Eine allgemeine, alles bedingende und bestimmende Princip der geschichtlichen Entwicklung erkannt werden kann. Jede Auffassung des Wesens des Protestantismus wird daher in dem Grade um so verfehlter sein, je mehr sie von vorn herein auf einen enger begrenzten Kreis sich beschränkt, und so Vieles, was mit demselben in näherem oder entfernterem Zusammenhang steht, entweder völlig unbeachtet lässt, oder nur unter einen sehr partikulären Gesichtspunkt stellt. Von selbst versteht sich, dass nicht Alles und Jedes, was einmal zur Geschichte des Protestantismus gehört, in demselben Sinne protestantisch ist, dass, je grösser die innere Entwicklungsfähigkeit des protestantischen Princips ist, und in je weiterem Umfang es sich geschichtlich entwickelt, es auch in eine um so grössere Verschiedenheit von Formen auseinandergeht, dass es somit auch Erscheinungen giebt, bei welchen, für sich betrachtet, das Specifische des Protestantismus völlig zu verschwinden scheint, und es sehr zweifelhaft werden muss, welche Beziehung sie noch zum Princip desselben haben; je mehr aber diess anerkannt wird, um so mehr muss auch daran festgehalten werden, dass, je bedeutender eine Reihe von Erscheinungen, welchen Charakter sie sonst an sich tragen mag, in die Geschichte des Protestantismus eingreift, je tiefere Wurzeln sie in ihr geschlagen hat, je grösser also ihre geschichtliche Berechtigung ist, sie auch um so gewisser aus dem Princip des Protestantismus muss abgeleitet und begriffen werden können, und es kann daher nur als ein Beweis von Oberflächlichkeit und Einseitigkeit angesehen werden, wenn man über eine ganze Classe solcher Erscheinungen nichts anderes zu sagen weiss, als dass sie das Princip des Protestantismus verläugnen und sich in einen mehr oder minder offenen und entschiedenen Widerspruch zu ihm setzen.

So einfach und unbestreitbar diese Sätze sind, so ist es doch keineswegs überflüssig, sie auf's Neue in Erinnerung zu bringen, wenn man sieht, wie Schriftsteller der neuesten Zeit, die mit dem kühnen Versprechen auftreten, nun erst endlich dem Protestantismus zur wahren Verständigung über sich selbst zu verhelfen, ihre Darstel-

lung von vorn herein darauf anlegen, die Anerkennung allgemein anerkannter Grundsätze der historischen Betrachtung so viel möglich zu umgehen. In die Classe solcher Schriften gehört ganz besonders „der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhang der gesammten Nationalentwicklung, beleuchtet von einem deutschen Theologen.“ (Frankfurt am Main 1847.) Der ungenannte Verfasser ist laut der Vorrede einer der redlichen Männer, welche in unserer Zeit der Gährung und unverkennbarer Krisen es sich bewusst sind, den Dingen nicht erst von gestern auf heute ein Nachdenken gewidmet zu haben, sondern mit ernster anhaltender Aufmerksamkeit und eigentlichem Studium ihnen längst gefolgt zu sein, und daher nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht haben, öffentlich ihre Stimme abzugeben, sobald sie ihren besondern Standpunkt entweder noch nicht oder noch nicht genügend vertreten sehen. Er glaubt auf einem Standpunkt sich zu befinden, von welchem aus ihm nur hie und da Spuren davon begegnet seien, dass er mit seiner Anschauung unserer neuesten protestantischen Kirchenverhältnisse nicht ganz allein stehe, und selbst diese Spuren betreffen nur Einzelnes aus derselben und seien überhaupt nur vereinzelt. In je höherem Grade dadurch die Aufmerksamkeit auf einen so eigenthümlichen Standpunkt gespannt werden muss, und je gewisser eine Darstellung, wie die des Verfassers ist, darauf rechnen darf, bei einem grossen Theile auch des nichttheologischen Publikum's eine sehr willkommene Aufnahme zu finden, um so grösser ist für solche, die es sich auch bewusst sind, denselben Dingen, welche hier zur Sprache gebracht sind, schon seit längerer Zeit ihr Nachdenken gewidmet zu haben, die Aufforderung, eine Auffassung des Wesens des Protestantismus, die sich als eine so eigenthümliche ankündigt, mit aller Schärfe darauf anzusehen, was durch sie Neues und Ausserordentliches zu Tage gefördert worden ist, ob sie in das Wesen der Sache so tief eindringt, dass man jetzt endlich über Fragen, über welche schon so Vieles vergeblich verhandelt worden ist, sich besser und allgemeiner verständigen kann. Wenn auch der Eine oder der Andere der verschiedenen Beurtheiler, welche das Werk ohne Zweifel finden wird, zunächst an diejenige Seite desselben sich hält, welche seinem Standpunkt am nächsten liegt, so wird ihm diess

nicht verargt werden können, wofern er nur einen tiefer liegenden Punkt hervorhebt, von welchem aus sich das weitere Urtheil über die Tendenz und den Werth einer solchen Darstellung von selbst ergiebt.

Der Verfasser beginnt seine Darstellung mit einer patriotischen Klage über den gegenwärtigen Zustand der protestantischen Kirche, den bedenklichen oft in hohem Grade beunruhigenden Charakter, welchen die religiös-kirchlichen Zustände nachgerade thatsächlich angenommen haben, die für das Ganze verhängnissvoll genug hervorgetretenen Symptome von Anarchie, bei welchen man sich der Ueberzeugung nicht erwehren könne: so kann es nicht fortdauern! Es ist diess in der neuesten Zeit ein sehr beliebtes Thema geworden. Man kann den Zustand der Kirche nicht kläglich genug schildern, nicht ernstlich genug auf eine schleunige Abhülfe dringen. Es ist den Machthabern des Staats, den Schirmherren der Kirche zur heiligsten Gewissenssache gemacht worden, Vorkehrungen zu treffen, dass man endlich aus einem so unerträglichen Zustand herauskomme. Solche Mahnungen sind, wie wir wissen, nicht ganz erfolglos geblieben. Vergleicht man aber die Resultate, wie sie zur Zeit vorliegen, mit dem geschilderten Nothstand der Kirche, so kann man nur sagen, dass entweder die seitdem getroffenen Mittel ihrem Zweck nur sehr ungenügend entsprochen haben, oder die Klagen nicht sehr begründet gewesen sind. Es kann nicht so fortdauern! hat man schon vor Jahren gesagt, und es dauert in der Hauptsache auch jetzt noch so fort, und wird ohne allen Zweifel auch künftig so fortdauern, aus dem einfachen Grunde, weil die Klage einen Gegenstand betrifft, bei welchem sich der Natur der Sache nach nicht viel ändern lässt, wenn man nicht zu Massregeln greifen will, welche die öffentliche Meinung zu sehr gegen sich haben, als dass man sie wagen dürfte. Wagt man es doch nicht einmal, auch nur die Sache mit dem rechten Namen zu nennen. Sosehr man aber mit seinen wahren Absichten zurückhält, und was man eigentlich meint und will unter dem angeblichen Interesse der Kirche, der Religion, des practischen Christenthums zu verbergen sucht, es kann gleichwohl jeder, der etwas tiefer in die Sache hineinsieht, leicht bemerken, worauf es in der That abgesehen ist. Es ist mit Einem Worte die Furcht vor der neuesten Entwicklung der Theologie, welche diese Klagen hervorruft, die Furcht vor einer wissenschaftlichen Bewegung der Zeit, die man

ebensowenig geradezu verachten als wissenschaftlich bekämpfen und unterdrücken kann. Man darf sich in die Schrift des Verfassers nicht sehr weit hineinlesen, um die wahre Ursache seiner Besorgniss über die gegenwärtige Gestalt der Dinge zu finden. Sie liegt, wie er schon S. 4 sagt, „in der bisher unerhörten Hast, in welcher sich erwogene und unerwogene Meinungen aus der Schule nach dem Leben hindrängen, in dem ungeduldigen Ungestümm, das sie treibt, sich an demselben flugs gestaltend und umgestaltend zu versuchen, in der tiefgreifenden Verwirrung der Gemüther, welche hieraus entsprungen ist, in dem Aergerniss, welches durch die profane Behandlung des Heiligen so vielfach gegeben, in der Frivolität, welche dadurch genährt, in den Angriffspunkten, welche dadurch unsern Gegnern eröffnet werden. Und hätte man noch Aussicht, die flüssigen Gegensätze des theoretischen Bewusstseins über Religion und Christenthum mit der Zeit zu festen kirchlichen Gestaltungen zusammenrinnen zu sehen! Sie kämen dann wenigstens aus der Anarchie heraus unter eine gewisse, wenn auch noch so laxe Zucht ihrer eigenen Idee, und diese würde ihnen, wie jede andere Zucht, aus dem vagen Pathos hinaus ein bestimmteres, klareres Selbstbewusstsein vermitteln helfen. Aber so wenig es irgend einem derselben an dem hiezu nöthigen Selbstvertrauen zu gebrechen scheint, so bestimmt in einzelnen der stille Gedanke zum Entschluss geworden, oder gar bereits zur That gereift ist; so ist diese Aussicht allem Anschein nach damit nicht vorhanden. Kaum hat eine Gruppe Anstalt gemacht, sich enger zusammenzuschliessen, so fallen in ihrer eigenen Mitte auf allen Seiten vermeintliche oder wirkliche Masken ab, und das Drama der Anarchie, Komödie und Tragödie zugleich beginnt einen neuen Act" u. s. w. Diess wäre also das Motiv des Verfassers. Man behalte diese Stelle wohl im Auge und überzeuge sich aus dem weitern Verlauf seiner Darstellung, welche Gestalt der Theologie er bei dieser scheinbar freilich auf ganz andere Erscheinungen hinzielenden Schilderung meint.

Tritt man mit dem Gedanken an das dem Leser gleich im Eingang vorgehaltene Schreckbild der Zeit der Darstellung des Verfassers näher, so muss man sich nur wundern, wie leicht er sich desselben wieder zu entschlagen weiss. Eingetheilt ist nämlich das Werk in die drei Abschnitte: 1. Zur Theorie des Protestantismus; 2. Die

Entstehung des Antichristianismus in Deutschland mit Rücksicht auf die religiöse Gesammtentwicklung des deutschen Protestantismus und ihren Zusammenhang mit der politischen seit der Reformation; 3. Die kirchlichen Fragen der Gegenwart. Gewiss sollte man bei dieser Eintheilung des Ganzen mit allem Recht erwarten, dass eben jene religiös-kirchlichen Zustände, welche nachgerade einen so bedenklichen, oft in hohem Grade beunruhigenden Charakter angenommen haben, jene Symptome von Anarchie, bei welchen man sich der Ueberzeugung nicht erwehren kann: so kann es nicht fortdauern! unter den kirchlichen Fragen der Gegenwart in erster Linie stehen werden. Vergebens aber sieht man sich in dem dritten Abschnitt nach einer, jene Zustände betreffenden Erörterung um. Nicht im dritten Abschnitt, sondern schon im zweiten, dessen Inhalt der Verfasser auf dem Titel der Schrift als die Vergangenheit des deutschen Protestantismus von seinen heutigen Lebensfragen unterscheidet, haben D. Strauss, Br. Bauer, L. Feuerbach und A. Ruge, in ihrer Bedingtheit durch die Pädagogik des Policeistaats, und die pantheistisch-atheistische Reform des Bewusstseins und ihre ethisch-politischen Ausläufer ihre Stelle gefunden. Diese Feinde des Christenthums gehören also mit allem, was an ihrem Namen hängt, schon der Vergangenheit an, und der Verfasser ist so glücklich, die der Kirche drohende Gefahr, die den patriotischen Entschluss in ihm weckte, in dieser Zeit der Gährung und unverkennbarer Krisen öffentlich seine Stimme abzugeben, da wo er an die Erörterung der Fragen der Gegenwart kommt, schon hinter sich zu haben. Jene Gegner sind mit ihren Symptomen von Anarchie auf die einfachste Weise beseitigt, sie sind durch ein geschicktes Manöver zurückgeschoben und so da, wo, wie man meint, der Kampf mit ihnen erst beginnen sollte, als schon der Vergangenheit anheimgefallen, bereits abgethan, und der Verfasser kann nun, indem er mit dem dritten Abschnitt aus der Vergangenheit in die Gegenwart eintritt, weit erfreulicheren Gegenständen sich zuwenden, dem Pietismus (235 f.), in welchem er neue zukunftvolle Entwicklungen, welche die spätere Weltgeschichte erst recht deutlich erkennen werde, erblickt, der kirchlichen Wissenschaft (S. 250), bei welcher er die Fraction unserer im Regenerationsprocess begriffenen Theologie bestimmter bezeichnet, und die Männer namentlich aufführt, in deren Händen unverkennbar die Zu-

kunft der Kirche liegt, wie sie ja schon bisher am Aufbau der Kirche am erfolgreichsten gearbeitet haben, der theologisch-kirchlichen Reaction (S. 250 f.), bei welcher sich der Verfasser über dasjenige Element erst näher erklären muss, welches sich im theologischen Zeitbewusstsein als Reaktion darstellt, um einen Hengstenberg, einen Rudelbach und Guericke unter den Gesichtspunkt der theologisch-kirchlichen Reaction stellen zu können. Kurz, in dem ganzen den kirchlichen Fragen der Gegenwart gewidmeten Abschnitt stösst man, wenn man etwa die Lichtfreunde (S. 341 f.) ausnimmt, gar nicht auf so bedenkliche gefahrdrohende Symptome der protestantischen Kirche, wie man nach dem Eingang der Schrift befürchten muss. Woher also jener Nothschrei der Kirche, mit welchem der Verfasser beginnt: so kann es nicht fortdauern! wenn es doch nach der eigenen Darstellung des Verfassers schon jetzt nicht mehr so fortdauert? Ich will nach den Motiven, welche den Verfasser zu dieser Darstellungsweise bestimmt haben mögen, nicht weiter fragen, um so mehr aber muss ich in jedem Falle die Anlage der Schrift in Betreff der Vertheilung des Stoffs zwischen den zweiten und dritten Abschnitt unmethodisch nennen. Der Verfasser will auf dem geschichtlichen Wege eine Verständigung über das Wesen des Protestantismus und seine Aufgabe in der Gegenwart geben: er zeigt, wie gewisse Erscheinungen entstanden sind, und wie die Fragen und Interessen, welche die protestantische Kirche in unserer Zeit am meisten bewegen, nach dem Princip des Protestantismus zu beurtheilen sind. Wenn nun aber der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus diese praktische Beziehung auf die Gegenwart gegeben werden soll, wie ungeschickt ist es, den Pietismus, dessen Geschichte schon weit genug zurückgeht, unter die kirchlichen Fragen der Gegenwart zu stellen, und dagegen alle jene der neuesten Zeitgeschichte angehörenden Erscheinungen, welche der Verfasser im zweiten Abschnitt (S. 177 f. und 288 f.) mit dem Namen des D. Strauss verknüpft, den Fragen der Gegenwart vorangehen zu lassen? Es ist schwer einzusehen, nach welchem Eintheilungsprincip der geschichtliche Stoff gerade auf diese Weise in Vergangenheit und Gegenwart abgetheilt ist. Doch vielleicht meinte es der Verfasser nicht eigentlich so, wie man zunächst glauben muss, dass er seine Eintheilung gemacht habe, sondern die beiden Abschnitte sollen sich mit der in ihnen aufge-

führten doppelten Reihe von Erscheinungen wie Negatives und Positives zu einander verhalten. Auf diesen Gedanken muss man kommen, wenn er den dritten Abschnitt (S. 235) so einleitet: „Der vorige Abschnitt hat uns durch die verschiedenen Stadien des deutschen Geistes bis zu seinem äussersten Abfall vom Christenthum hindurch und bis zu jenen Erscheinungen hingeführt, in welchen sich der gesammte, den Nationalkörper durchdringende Krankheitsstoff abgelagert hat, und als Exanthem an die Oberfläche herausgetreten ist. Als der gemeinsame Grund der gesammten wahrgenommenen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen hat sich uns gezeigt die Erschlaffung der reformatorischen Synthese, das Heraustreten und Herausgedrängtwerden aus derselben, die Gewohnheit, christliche Ideen intellectuell zu handhaben, ohne sie als lebendige Triebkraft des eigenen innern Menschen zu besitzen. Indessen gieng neben dieser herrschenden negativen auch eine positive Bewegung, welche sich als bald mehr bald weniger starke Reaktion des ethisch-subjektiven gegen den intellectuell-objektiven Geist verhielt. Den Ausgangspunkt derselben bildet der Pietismus." Hier hätten wir also erst die den Verf. bei der Eintheilung seines Stoffs leitende Grundidee. Aber warum gab er denn, wenn er es so meinte, dem dritten Abschnitt die Aufschrift: „Die kirchlichen Fragen der Gegenwart," da doch der Gegenwart hier nur die Vergangenheit gegenüberstehen kann? Und wenn die beiden Abschnitte, in welche der Hauptinhalt der Schrift zerfällt, sich wie die negative und positive Seite des Protestantismus zu einander verhalten sollen, mit welchem Rechte ist gleichwohl den Lichtfreunden ihre Stelle auf der leztern angewiesen worden, da sie nach der ganzen Schilderung, welche der Verf. von ihnen giebt, negativ genug sind, um eher auf die andere Seite gestellt zu werden? Nicht nur betheiligte sich ja an dieser Bewegung auch „die nihilistische Phase der modernen Bildung, die angeborene Feindschaft des unbeschnittenen Herzens gegen das Evangelium oder jener Antichristianismus," von welchem der zweite Abschnitt seinen Namen hat (S. 362), sondern der Verf. sieht auch in der lichtfreundlichen Genossenschaft überhaupt nur eine Sekte, welche von vorn herein auf einem Defekt wirklicher religiöser Substanz und reinen religiösen Ergriffenseins ruht, und sich von den ältern Gemeinschaften der Wiedertäufer und Quäker nur dadurch unterscheidet, dass, während es diesen Bedürfniss war, mehr Reli-

gion zu setzen, umgekehrt unsere negative Zeit alles aufbietet, um das Maass des Religiösen zu reduciren (S. 376). Auch so ist demnach die Anordnung des Verf. unmethodisch. Aber auch selbst in dem Falle, wenn er die leztere Eintheilung reiner durchgeführt hätte, müsste man ihm immer noch die Frage entgegenhalten, was ihn berechtigt, die eine der beiden Seiten des sich geschichtlich entwickelnden Protestantismus geradezu als die Geschichte des modernen Antichristianismus zu bezeichnen? Muss man nach der Darstellung des Verf. nicht glauben, in der ganzen im zweiten Abschnitt geschilderten Vergangenheit habe der Protestantismus bis auf die kirchlichen Fragen der Gegenwart herab nur Antichristliches aus sich erzeugt? Ausdrücklich bezeichnet er ja die gesammte im zweiten Abschnitt wahrgenommene Mannigfaltigkeit von Erscheinungen als einen fortgehenden Abfall vom Christenthum bis zu jenen Erscheinungen, in welchen sich der gesammte, den Nationalkörper durchdringende Krankheitsstoff ablagerte, und nur vollends an die Oberfläche heraustrat, was innerlich schon längst vorhanden war. Wie konnte der Verfasser den Widerspruch übersehen, in welchen er dadurch nicht nur mit aller vernünftigen Geschichtsbetrachtung, sondern auch mit den speciellen Zwecken seiner Darstellung gekommen ist? Würde die Entstehung des modernen Antichristianismus sosehr der Inhalt der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus sein, dass alle im zweiten Abschnitt aufgeführten Erscheinungen unter den Gesichtspunkt des Antichristianismus zu stellen sind, so hätte ja der sogenannte moderne Antichristianismus eine historische Berechtigung, welche die Anhänger desselben sich nicht besser wünschen könnten, die Geschichte des Protestantismus wäre grossentheils geradezu die Geschichte des Antichristianismus selbst, und es möchte eine sehr schwierige Aufgabe sein, zu zeigen, dass eine Reihe von Erscheinungen, welche in der Geschichte des Protestantismus eine so bedeutende Stelle einnimmt, nicht im Princip des Protestantismus selbst begründet ist. Diese Betrachtung muss sich sogleich aufdringen: sind jene Erscheinungen antichristlich, so sind sie noch weit mehr antiprotestantisch, und doch gehören sie zur Geschichte des Protestantismus, wie verhalten sie sich also zum Princip desselben? Der Verfasser behauptet freilich, wie sich von selbst versteht, dass sie in ihm nicht begründet sind, aber wie will er ein solches

Missverhältniss zwischen dem Princip und der Geschichte des Protestantismus erklären? Schon diess weist darauf hin, dass er entweder das Princip des Protestantismus oder jene angeblich antichristlichen Erscheinungen, oder beides zugleich unrichtig aufgefasst hat, und wir müssen daher, um seine Darstellung näher zu prüfen, ihn nach seiner Ansicht vom Wesen des Protestantismus überhaupt fragen.

Das Wesen der Reformation setzt der Verf., unter Hervorhebung des volksthümlichen, den sittlich-religiösen Bedürfnissen des Volks entsprechenden Characters der lutherischen Reformation, in die Befreiung des Gewissens vom Drucke des Gewissenszwangs und in die Erneuerung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, in welcher, als ihrem Kern und Mittelpunkt, die Reformation sich einheitlich zusammengeschlossen habe; der Geisteshauch der reformatorischen Bewegung sei ein Hauch nicht des intellectuellen, sondern des sittlichen Geistes gewesen, ihr primitiver Impuls eine sittliche Action, eine Umkehrung des gesammten sittlichen Bewusstseins. Mit diesem ethischen Factor lässt der Verfasser den intellectuellen im reformatorischen Lehrbau sich verknüpfen (S. 34), was er aber unter diesem intellectuellen Factor versteht, stellt sich in seiner Darstellung nicht rein heraus, indem er nun sogleich vom Aufbau des protestantischen Lehrsystems spricht. Jener Geist freier Forschung, welcher im Humanismus lebte, habe sich auch auf die Theologie der Reformationszeit vererbt, und doch sei aus solchem kritischen Process ein Lehrbau hervorgegangen, in welchem jeder Theil des christlichen Offenbarungsorganismus zu seinem ungeschmälerten Rechte gekommen sei, wovon der Grund nirgends anders zu suchen sei, als in der kraftvollen Lebendigkeit, mit welcher das teleologische Element der Reformation auch von den Trägern der freien Forschung festgehalten worden sei. Mit einem Worte: auch in seiner wissenschaftlichen Ausbildung sei der Protestantismus von jenem Pulsschlag bewegt, mit dessen ersten Regungen der reformatorische Trieb überhaupt erwacht sei, dem Drang nach Heilsbeschaffung für das Ich und für die gesammte mit diesem gleichgeartete Menschheit. So bestehe der Protestantismus in der lebendigen Synthese des freiesten und schärfsten intellectuellen mit dem reinsten, ernstesten und tiefsten ethischen Geist, woraus sich die zwei

wichtigen Folgerungen ergeben: 1) der Protestantismus hat das intellectuelle Element nur in der engsten, aber zugleich freiesten Synthese mit dem ethischen; 2) der Protestantismus entäussert sich seines eigentlichen Charakters, so wie er aus der Continuität jener ethisch-practischen Impulse tritt, welche ihn geboren haben.

Dass also der Protestantismus sowohl ein ethisches als ein intellectuelles Element hat, und beide Elemente wesentlich zusammengehören, ist die Hauptbestimmung, welche der Verfasser zur Charakteristik des Protestantismus aufstellt, hätte er sich nur auch näher darüber erklärt, was er unter jedem dieser beiden Elemente versteht. Da er das intellectuelle Element auch als das wissenschaftliche bezeichnet, so scheint demnach der Sinn seiner Behauptung zu sein, der Protestantismus habe nicht blos ein religiöses, sondern auch ein wissenschaftliches Interesse, oder er sei nicht blos Religion, sondern auch Theologie. Dabei wäre nun aber zweierlei gegen den Verfasser zu erinnern. Das Eine ist, dass dadurch gerade über dasjenige der beiden Elemente, auf welches das Hauptgewicht gelegt wird, noch nichts Bestimmteres ausgesagt ist, denn dass der Protestantismus Religion, eine bestimmte Form des religiösen Bewusstseins ist, versteht sich von selbst, und ist noch gar nichts Charakteristisches für den Protestantismus, solange nicht zugleich auch bestimmt wird, welche bestimmte Form des religiösen Bewusstseins er ist, an eine bestimmtere Form des religiösen Bewusstseins kann aber hier noch gar nicht gedacht werden, wenn das ethische und das intellektuelle Element sich nur wie Religion und Theologie zu einander verhalten sollen; wenn daher auch der Verfasser das ethische Element unmittelbar in das Bewusstsein der Sünde und die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben setzt, so ist diess in diesem Zusammenhang nur eine unmotivirte Behauptung. Das Andere ist, dass, wenn das intellektuelle Element mit der wissenschaftlichen Ausbildung des Protestantismus identisch sein soll, nicht einzusehen ist, warum der Verfasser gerade von einer Synthese jener beiden Elemente spricht. Ist einmal von einer Synthese, einer lebendigen Einheit zweier zusammengehörender Elemente, die Rede, so versteht es sich von selbst, dass das eine der beiden Elemente nicht ohne das andere sein kann, und der Charakter des Protestantismus müsste daher darin bestehen, dass das ethische Element in

ihm nicht ohne das intellektuelle, und das intellektuelle nicht ohne das ethische ist, dass er, was er wesentlich ist, nur in dieser Einheit seiner beiden Elemente ist, auf dieselbe Weise, wie der menschliche Geist nur dadurch ein lebendiger Organismus ist, dass er sowohl ein wissender als ein wollender ist. Was wird aber hiemit anders gesagt, als dass der Protestantismus schon ursprünglich, seinem wesentlichen Begriffe nach, nicht ist, was er sein soll, wenn er nicht in der Form eines wissenschaftlichen Systems existirt, dass man also überhaupt nicht Protestant sein kann, wenn man nicht vor allem protestantischer Theologe ist, eine Behauptung, welche am wenigsten im Sinne eines Schriftstellers sein kann, welcher den grössten Vorzug der Reformation mit Recht darin erkennt, dass sie ein volksthümliches, allgemein menschliches Interesse erweckte. Daher sieht sich nun auch der Verfasser selbst genöthigt, die kaum ausgesprochene lebendige Synthese der beiden Elemente so viel möglich wieder aufzulösen, d. h. das intellektuelle in ein so freies und zufälliges Verhältniss zu dem ethischen zu setzen, dass das letztere eben so gut auch ohne das erstere sein kann. Denn nicht nach Begründung eines Reiches der Intellektualität, sondern eines Reiches der Heiligung aus dem Glauben, eines Reiches Gottes, dessen Bürger nicht die Wissenden, sondern auch die Nichtwissenden zu werden bestimmt sind, strebt der Protestantismus, er ist dieser seiner Natur nach ganz eigentlich ein kirchliches und kirchenbildendes Princip, er muss auch für die Wissenschaft stets den tiefen männlichen Basston der Sünde erklingen lassen, und er entäussert sich seines *eigentlichen* Charakters, so wie er aus der Continuität jener ethisch-praktischen Impulse tritt, welche ihn geboren haben. Das eigentlich substantielle Wesen des Protestantismus ist daher nur jenes Ethische, und man kann ebendesswegen auch nicht von zwei wesentlich zusammengehörenden Elementen reden, da das Eine dem Andern nicht in gleicher Würde und Bedeutung gegenübersteht; indem nun aber das Ethische nicht mehr durch den Gegensatz zu dem Intellektuellen seine nähere Bestimmung erhält, muss man um so mehr fragen, was unter dem ethischen Charakter des Protestantismus zu verstehen ist. Weiss man darüber nichts weiter zu sagen, als dass er in dem Bewusstsein der Sünde und in der Rechtfertigung durch den Glauben besteht, so ist hiemit noch sehr wenig gesagt, man weiss noch nicht,

in welchem bestimmten Sinne diese allgemeinen Bestimmungen des christlichen Bewusstseins der specifische Inhalt des protestantisch-christlichen Bewusstseins sind.

Es ist ein grosser Mangel der Darstellung des Verfassers, dass gerade der grundlegende Theil derselben so vag und unbestimmt, so dürftig und im Ganzen nichtssagend ist. Es scheint, der Verf. habe sich diess selbst nicht ganz verbergen können, indem er dem ersten Abschnitt die Ueberschrift gab: „Zur Theorie des Protestantismus." Er wollte also keine eigentliche Theorie des Protestantismus geben, sondern nur einzelne darauf sich beziehende Sätze, wie sie ihm zur Begründung der nachfolgenden Darstellung gerade nothwendig zu sein schienen. Sollte man aber nicht von einem Schriftsteller, welcher mit dem Anspruch auftritt, über die wichtigsten in die Geschichte des Protestantismus gehörenden Erscheinungen, und besonders über die Fragen der Gegenwart eine so entscheidende Stimme abzugeben, mit Recht erwarten, dass er es sich vor allem angelegen sein lasse, über die seine Urtheile bestimmenden Grundsätze, und seine ganze Ansicht von dem Wesen des Protestantismus eine so viel möglich entwickelte und wohl begründete Theorie aufzustellen? Sind es immer nur einzelne, mehr oder minder zur Sache gehörende Bemerkungen, welche den Maasstab der Beurtheilung abgeben sollen, einzelne aus dem Zusammenhang des Ganzen hervorgehobene Züge, wie kann man wissen, ob dieses Einzelne, so unmotivirt und unentwickelt, wie es hier gegeben wird, gerade die Hauptsache ist, auf welche es hier ankommt, und eine so allgemeine Anerkennung verdient, wie der Verf. dafür anspricht? Wie wenig diess der Fall sein kann, möchte sich schon daraus ergeben, dass der Verf. von seinen zur Theorie des Protestantismus gehörenden Sätzen aus auf Behauptungen kommt, in welchen das Einseitige und Unrichtige, das sie enthalten, so klar vor Augen liegt, dass daraus leicht sich abnehmen lässt, wie es sich mit einer Auffassung des Wesens des Protestantismus überhaupt verhält, aus welcher solche Behauptungen hervorgehen. Man erwäge in dieser Hinsicht nur Folgendes:

„So wie einmal," behauptet der Verf. S. 42, „durch die systematische Zusammenfassung der protestantischen Doctrin von Melanchthon an der wissenschaftliche Geist auf dem principiellen Punkte der Offenbarung angelangt war, sobald es auf diesem Punkte keiner gegen-

seitigen Verständigung mehr bedurfte, sobald dadurch jenes teleologische Interesse der Reformation einmal seinen festen dogmatischen Ausdruck empfangen hatte: so konnte der intellektuelle Geist auch bei der schärfsten Handhabung des Geschäfts der Kritik seine sichere Bahn im Ganzen nicht mehr verlieren. Und wäre der Kanon schon zu Luthers Zeiten in dem Grade Gegenstand freier Untersuchung gewesen, wie er es in Deutschland seit Semler geworden, und hätte schon damals der philosophische Trieb so ungehemmt sich in den mannigfaltigsten Systemen entfaltet, als es in unsern Tagen geschehen ist: so wäre bei gleicher Vertiefung der Träger der Forschung in die maassgebenden sittlichen Interessen der Reformation der protestantische Lehrbegriff wohl mannigfach im Einzelnen modificirt und berichtigt, im Grossen aber gewiss kein anderer geworden, als er vorliegt. Die Theologie nahm dann jenen Standpunkt ein, von welchem allein eine wahrhafte und grossartige Gesammtanschauung der durch die Weltgeschichte sich hindurchziehenden Religionsökonomie möglich ist, sie besass dann das geistige Auge, welches nöthig ist, um die richtige Stellung des in seiner Vereinzelung Todten, Zufälligen, Willkürlichen im lebensvollen Zusammenhang mit dem Ganzen zu erkennen; sie besass dann das geistige Sensorium und Saugadersystem, durch welche der Mensch den in der Schrift ihm gebotenen göttlichen Nahrungsstoff als solchen lebendig erkennt und sich assimilirt. Damit aber wären nicht nur alle Digressionen des kritischen Geistes unmöglich geworden, welche von vorn herein auf einem eigentlichen groben Defekt des Subjekts in der innern sittlichen Auffassung des Christenthums beruhen, sondern es würde auch, wo irgend die intellektuelle Kritik im Ganzen auf dem rechten Wege, doch im Einzelnen ihrem eigenen Zuge dahingegeben, zu Extremen sich verlief, diese Einseitigkeit in einer ethischen Kritik ihr Correktiv gefunden haben, nur dasjenige ausgeschieden worden sein, was sich für die Synthese beider als das Inhaltlose, Unvollziehbare herausgestellt hätte. Ohne Zweifel wäre auf diesem Wege manches Einzelne aus den augustinischen Theologumenen, diese und jene Konstruktion der gottmenschlichen Persönlichkeit des Erlösers, eine und die andere Theorie des von ihm vollbrachten Werkes, manche eschatologische Bestimmung schon damals stark in Anspruch genommen worden. Aber jener ganze Lehrbau, der des Menschen Sünde und Schuld, die Unmöglichkeit

eines Verdienstes und Bestehens vor dem heiligen Gott, die Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Versöhners und Erlösers, ein prophetisches, hohepriesterliches und königliches Walten desselben, eine Vollendung der Kreatur nach Seele und Leib in einer jenseitigen Gemeinschaft des Heiligen bekennt, wäre wohl in keinem dieser Stücke alterirt worden." Es verdient diese Stelle in ihrem ganzen Zusammenhang hier hervorgehoben zu werden, da sie besonders geeignet ist, uns in den Standpunkt des Verf. überhaupt tiefer hineinsehen zu lassen. Was der Verf. hier sagt, besteht wesentlich in der Behauptung, dass, wenn nur das ethische Interesse, mit welchem die ältern protestantischen Theologen die Kritik und Dogmatik behandelten, dasselbe geblieben wäre, Kritik und Dogmatik dieselbe Freiheit der Bewegung, die sie seit Semler hatten, gehabt haben würden, ohne dass jedoch dieselben extremen Verirrungen stattgefunden hätten. Analysiren wir aber diese Behauptung, so zeigt sie sich in allen Sätzen, auf welchen sie beruht, als eine völlig unhaltbare. Soll das ethische Interesse die schlechthin maassgebende Norm für Kritik und Dogmatik sein, so muss man vor allem wissen, worin es besteht, wie kann man es aber wissen, wenn es nicht zuvor kritisch und dogmatisch untersucht worden ist? Dass der Mensch sich als Sünder wissen und anerkennen muss, ist zwar unstreitig eine wesentlich protestantische Bestimmung, aber es ist diess eine Forderung des Christenthums überhaupt, welche zu einer specifischen Forderung des Protestantismus erst dadurch wird, dass man in die Elemente des christlichen Bewusstseins genauer eingeht, den Begriff der Sünde schärfer bestimmt, sich soviel möglich darüber zu verständigen sucht, worauf das Bewusstsein der Sündhaftigkeit beruht, was dazu wesentlich gehört, um das Wesen der Sünde nicht in etwas zu setzen, was entweder mit der absoluten Idee Gottes, oder der sittlichen Freiheit des Menschen in Widerstreit kommt. Wenn auch das Bewusstsein der Sünde der innerste Mittelpunkt ist, in welchem das subjektiv-praktische Interesse der Religion sich zu erkennen giebt, so hat doch dieses Subjektive immer schon etwas Objektives zu seiner Voraussetzung, und es kann in dem Bewusstsein des Subjekts nur subjektiv werden, was an sich, objektiv, als eine wesentliche Bestimmung des allgemeinen, objektiv bestimmbaren Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, anerkannt werden muss. Anders verhält es sich ja auch nach der

Entstehungsgeschichte des Protestantismus selbst nicht. Geht man auf das ursprünglich protestantische, in der Persönlichkeit Luthers selbst sich aussprechende Bewusstsein der Sünde und Schuld zurück, was war es denn, was es in ihm so schärfte, und ihm eine so intensive Bedeutung gab? Offenbar nichts anders, als dass er nach der reinen und richtiger erkannten Lehre der Schrift sich bewusst wurde, dass der Mensch an sich nichts Gutes habe, um sich über sein Heilsbedürfniss vor Gott beruhigen zu können. Es ist daher nur eine Verkehrung des Theoretischen und Praktischen, des Objektiven und Subjektiven, wenn dem Bewusstsein der Sünde eine solche principielle und absolute Bedeutung gegeben wird, wie von dem Verf. geschehen ist. Was würde aber für die Kritik und Dogmatik selbst hieraus folgen? Der intellektuelle Geist hätte, sagt der Verf., unter der genannten Voraussetzung, auch bei der schärfsten Handhabung der Kritik seine sichere Bahn im Ganzen nicht mehr verlieren können; wenn auch der Kanon schon zur Zeit Luthers so frei als möglich untersucht worden wäre, so würde doch die Ansicht über ihn völlig dieselbe geblieben sein. Man hätte also nie auf den Gedanken kommen können, eine angeblich apostolische Schrift für das nicht zu halten, wofür sie sich ausgieht. Welche Vorstellung von der Aufgabe der Kritik liegt aber dabei zu Grunde? Man gesteht der Kritik das Recht zu, sich mit aller Freiheit zu bewegen, und doch soll sie auf nichts Anderes kommen dürfen, als nur auf das, was mit dem ethischen Interesse des Protestantismus vollkommen zusammenstimmt. Wie wenn das ethische Interesse des Protestantismus anders bestimmt werden könnte, als durch die Lehre der als authentisch und ächt kanonisch erkannten Schriften des N. T., und wie wenn die Kritik durch ein anderes Interesse sich leiten lassen dürfte, als das rein objektive der Sache selbst! Muss man sich also aus geschichtlichen, in der Sache selbst liegenden Gründen überzeugen, dass eine Schrift des Kanons nur mit Unrecht den Namen eines apostolischen Verfassers führt, wie sollte es im ethischen Interesse des Protestantismus liegen, diese geschichtliche Wahrheit nicht anzuerkennen, und wie lässt sich denken, dass durch die Anerkennung einer solchen geschichtlichen Wahrheit das ethische Interesse des Protestantismus so sehr beeinträchtigt wird, dass man, um nur dieses nicht zu verletzen, der Kritik voraus vorschreiben muss, was sie bei aller Freiheit, die man ihr lassen will, als

ihr stehendes Resultat anzusehen hat? Gesetzt also, man habe alle Ursache, die sogenannten Pastoralbriefe nicht für paulinisch, das johanneische Evangelium nicht für ein Werk des Apostels Johannes, den Ursprung mehrerer kanonischen Schriften für mehr oder minder zweifelhaft zu halten, so kann man mit dem Verf. hierin nur eine Digression des kritischen Geistes sehen, welche von vorn herein auf einem eigentlichen groben Defekt des Subjekts in der innern sittlichen Auffassung des Christenthums beruht, oder im besten Falle in einer Einseitigkeit, die ihr Correktiv in einer ethischen Kritik finden muss. Hiemit wird demnach geradezu behauptet, dass jedes von der hergebrachten Meinung abweichende Resultat der Kritik seinen Grund nur in einem sittlichen Mangel hat, in einer Verkennung des ethischen Interesses des Protestantismus, wenn also nur alle Kritiker dieselbe Synthese des ethischen und intellektuellen Elements gehabt hätten, wie die Reformatoren, so würden die so extremen kritischen Zweifel der neuern Zeit entweder gar nicht entstanden, oder doch alsbald wieder ausgeglichen worden sein. Man sollte kaum glauben, dass ein theologisch gebildeter Schriftsteller so evident falsche und durchaus unwissenschaftliche Behauptungen zur Grundlage seiner ganzen Untersuchung über das Wesen und die Entwicklungsgeschichte des Protestantismus machen kann. Kritik und Spekulation sind für ihn nicht dazu da, um auf dem Wege einer selbstständigen wissenschaftlichen Forschung die dem Protestantismus immanente objektive Wahrheit immer mehr zum klaren Bewusstsein zu bringen, alle Bestrebungen dieser Art sind ihm in dem Grade, in welchem sie nicht in der schlechthinigen Abhängigkeit von dem sogenannten ethischen Element des Protestantismus stehen, nur sittliche Verirrungen oder ein leeres Spiel der Willkür, die Form einer Subjektivität, die sich stets nur um sich selber dreht, und das in's Vage auseinanderfliessende, gestaltlose Ich zum Maasse aller Dinge macht (S. 39). Wo der Protestantismus nicht auch in der Wissenschaft, wie er sich ausdrückt, den Basston der Sünde erklingen lässt, da sieht er nur einen eigentlichen groben Defekt des Subjekts in der innern sittlichen Auffassung des Christenthums. Man kann in der That nicht geringschätzender von der wissenschaftlichen Aufgabe des Protestantismus reden, als hier von einem Schriftsteller geschieht, der auch nicht einmal eine Ahnung davon zu haben scheint, um was es sich in ihr handelt, dass es nur

die innere, in der Natur der Sache selbst liegende Nothwendigkeit ist, welche das Princip des Protestantismus treibt, durch eine Reihe von Gegensätzen und Entwicklungsstufen hindurchzugehen, um im steten Ringen nach einer immer tiefern Erfassung seines Inhalts sich immer klarer über sich selbst zu verständigen. Seine ganze Exposition von dem Wesen des Protestantismus geht ihm immer wieder in das Eine auf, dass er das Sündenbewusstsein sei, und selbst dieses Sündenbewusstsein kann es sich in keiner andern Form denken, als nur in derjenigen, welche es ursprünglich in der Persönlichkeit Luthers und der Reformatoren hatte. Wäre es also doch bei diesem ursprünglichen Protestantismus auf immer geblieben! Man hatte ja schon alles, was man nur wünschen konnte, eine Kritik, die die freieste Thätigkeit entwickelte, und in Folge des kritischen Processes einen Lehrbau, in welchem jeder Theil des christlichen Offenbarungsorganismus zu seinem ungeschmälerten Rechte kam (S. 39). Warum ist man denn nicht dabei stehen geblieben, warum hatte man immer wieder den unseligen Trieb, darüber hinauszugehen, und die Reinheit des ursprünglich protestantischen Sündenbewusstseins durch die eitlen Vorspiegelungen des intellektuellen Geistes sich trüben zu lassen? Hätte doch der Verf. sich vor allem diese Frage klar und deutlich zu beantworten gesucht, wie ganz anders hätte seine Darstellung ausfallen müssen! Es hätte nur dadurch vor dem so grossen Missgriff bewahrt werden können, da, wo er zur Theorie des Protestantismus sich und Andere über das Wesen und Princip des Protestantismus verständigen will, der protestantischen Anschauungsweise eine ächt katholische unterzuschieben, die sich von der der Katholiken nur dadurch unterscheidet, dass sie auf der unklaren, confusen Vorstellung eines ethischen Elements, eines teleologischen Interesses, des Basstons der Sünde, oder wie sonst der Verf. dieses πρῶτον ψεῦδος seiner Auffassungsweise nennt, beruht. Wer so, wie der Verf. die volle Verwirklichung des protestantischen Princips schon in den ersten Trägern desselben erblickt, und dieses Princip in nichts Anderes zu setzen weiss, als in das Bewusstsein der Sünde, wie es sich in der Subjektivität Luthers und der ersten Reformatoren aussprach, wer von diesem Standpunkt aus selbst dem ältesten Lehrbau des protestantischen Dogma schon eine Vollendung zuschreibt, die nichts weiter zu wünschen übrig lassen konnte (denn was hätte der Ausbildung des protestantischen Sy-

stems noch fehlen können, wenn schon damals in ihm jeder Theil des christlichen Offenbarungsorganismus zu seinem ungeschmälerten Rechte gekommen war?), der schliesst das protestantische Princip schon in der ersten Sphäre seiner Entwicklung so ab, dass er mit demselben Interesse, das sonst nur dem katholischen Stabilitätsprincip eigen ist, sich zu der ganzen Entwicklungsgeschichte des Protestantismus nur schlechthin negativ verhalten kann. Und da der Entwicklungsgang des Protestantismus den innersten Trieb, das Princip seiner Bewegung nur darin haben kann, dass er das zu einer Macht des Bewusstseins gewordene Princip des Protestantismus immer mehr auf seinen bestimmten wissenschaftlichen Begriff und Ausdruck zu bringen sucht, so kann der Verf. in allen darauf gerichteten wissenschaftlichen Bestrebungen nur ein sollicitirendes Element sehen, das nichts Anderes bezweckte, als die Einmischung eines unlautern subjektiven Interesses in die schon gewonnene objektive Wahrheit. Die Wissenschaft ist ihm der im Hinterhalt lauernde Feind, der immer nur darauf ausgeht, alles Gute des Protestantismus zu verderben. Diese gegen die Wissenschaft so verstimmte, alle Bestrebungen des intellektuellen Geistes nur mit argwöhnischen Augen betrachtende Ansicht des Verf. spricht sich schon darin aus, dass er selbst die vertraute Bekanntschaft Luthers mit der damaligen Philosophie und Theologie, seine wissenschaftliche Bedeutung, nicht erwähnen kann, ohne es mit besonderem Nachdruck zu rühmen, dass er als eine mit starken Schritten dem höchsten Gipfel zuschreitende literarische Berühmtheit dadurch für das Werk der Reformation nicht verdorben worden sei (S. 14). Von dieser beschränkten Anschauungsweise aus kann der Verf. in allen Bestrebungen des intellektuellen Geistes, sofern sie ihm nicht als der reine Ausdruck des ethischen Princips gelten können, und nur im Dienste desselben stehen, nur dieselbe Macht eines egoistischen Princips walten sehen, in welche er die Tendenz des Humanismus zur Zeit der Reformation setzt, wenn er von dem letztern sagt, dass sein Dienst an der Wissenschaft weniger ein aufrichtiger Dienst an der Wahrheit, als ein Dienst am eigenen Geist, ein Selbstgenuss, ein Ergötzen am literarischen Ich und seinen Betreibungen, die feinste schimmerndste Gestalt des Egoismus, ein selbstvergnügtes Sichabschliessen in der gelehrten Intuition u. s. w. gewesen sei. Es theilt sich so mit Einem Worte dem Verf. auf ana-

loge Weise, wie der Katholik in allen geschichtlichen Erscheinungen, die nicht der reine Ausdruck des kirchlichen Dogma's sind, nur häretische Willkür und Neuerungssucht erblickt, die ganze Entwicklungsgeschichte des Protestantismus in den schlechthin sich ausschliessenden Gegensatz des Ethischen und Intellektuellen. Der substanzielle Inhalt der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus ist ihm nur das Ethische, d. h. alles dasjenige, worin sich ihm das Sündenbewusstsein mit derselben Energie, wie zur Zeit der Reformation, auszusprechen scheint, alles Andere dagegen, das er nicht unter denselben Gesichtspunkt zu bringen weiss, enthält nur die Verirrungen des intellektuellen Geistes, nicht blos Unprotestantisches, sondern sogar Unchristliches. Da wo, wie man meinen sollte, der Protestantismus seine volle innere Lebenskraft sich entwickeln lässt, öffnet sich dem Auge des Verf. nur ein Gebiet mit Erscheinungen, in welchen der Antichristianismus seinem modernen Extrem entgegengeht. Das wären also die Früchte, die das in seinem Ursprung so lebensvolle Princip des Protestantismus aus sich erzeugte! Die Digressionen des kritischen Geistes, die Extreme, in welche sich die intellektuelle Kritik verlief, haben ihm den Nerv seiner Entwicklung abgeschnitten. Alle Erscheinungen, in welchen sich vorzugsweise das Leben der Geschichte bewegt, fallen mit dem stärksten Uebergewicht auf die Seite des Antichristianismus. Wie ganz anders wäre es doch gewesen, wenn diese Einseitigkeit des intellektuellen Geistes in einer ethischen Kritik immer ihr Correktiv gefunden hätte! Man hätte dann beides zugleich gehabt, das ursprüngliche protestantische Sündenbewusstsein in seiner ungetrübten Reinheit und Entwicklung, Bewegung und *Fortschritt*. Aber welchen! Nur denselben, welchen auch der Katholik nie geläugnet hat. „Ohne Zweifel wäre auf diesem Wege manches Einzelne aus den augustinischen Theologumenen u. s. w. schon damals stark in Anspruch genommen worden, aber jener ganze Lehrbau, der die Menschen Sünde und Schuld u. s. w. bekennt, wäre wohl in keinem dieser Stücke alterirt worden.“ · Wie ist es doch zu bedauern, dass es nicht auch im Protestantismus von Anfang an bei dieser alles Leben der Geschichte in leeren Schein, alle Bewegung in todte Ruhe verwandelnden Monotonie des katholischen Stabilitätsprincips geblieben ist!

Kann es ein kläglicheres Bild der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus geben, als das von dem Verf. an die Spitze seiner Darstellung gestellte?

Fassen wir aus demselben Abschnitt noch eine andere Behauptung des Verfassers in's Auge, bei welcher es sich gleichfalls fragt, wie weit es ihm gelungen ist, auch nur die ersten Grundlinien zur Theorie des Protestantismus zu ziehen!

Der Verfasser hebt mit besonderem Nachdruck hervor, dass der Mensch gerechtfertigt werde nur durch seinen Glauben allein. Auf diesem Selbstglauben beruhe als ihrem tiefsten Grunde die Gewissensfreiheit, welche die Reformation sich und der Welt erkämpfte, und ebenso sei nur eine weitere Folgerung aus dem Hauptgrundsatz der Reformation, der Rechtfertigungslehre, jenes Princip, welches man gewöhnlich als das formale neben jene zu stellen pflege, nämlich das Princip von der freien Forschung in der heiligen Schrift, in welcher die gesammte Christenheit suchen dürfe, suchen solle, was zu ihrem Heile dient (S. 31). Auffallen muss hier sogleich die Stellung, welche den beiden Hauptgrundsätzen des Protestantismus zu einander gegeben wird, dem materialen und dem formalen, dass der letztere nur Folgerung aus dem ersteren sein soll. Um so mehr ist daher zu fragen, was der Verfasser unter dem Selbstglauben versteht. Dass der Mensch selbst zu glauben habe, dass nur er und kein Anderer für ihn das Subjekt des ihn rechtfertigenden Glaubens ist, ist gewiss der nächste Sinn, der mit diesem Ausdruck zu verbinden ist, aber es ist damit nur gesagt, was von selbst im Begriffe des Glaubens liegt, da der Glaube im subjektiven Sinne auch nur eine Thätigkeit des Subjekts sein kann. In diesem Sinne wird ja aber die Subjektivität des Glaubens von niemand, auch nicht von den Katholiken, deren Lehre von der Priesterschaft der Verfasser den protestantischen Selbstglauben gegenüberstellt, geläugnet. Wie kann daher daraus das protestantische Princip der Gewissensfreiheit und der freien Schriftforschung abgeleitet werden? Soll es daraus abgeleitet werden, so kann es nur so geschehen, dass dem Selbst des Menschen, als dem Subjekt des Selbstglaubens, eine intensivere Bedeutung gegeben wird, und es wird demnach mit jenem Satze vom Selbstglauben nicht blos diess gesagt, dass der Mensch selbst zu glauben habe, oder nur er das dabei thätige Subjekt sei, sondern auch, dass er nichts zum Inhalt und Gegenstand seines Glaubens machen kann, was nicht mit seinem eigenen innersten Interesse zusammenstimmt, oder nichts, womit er nicht seinem innersten Wesen nach

sich Eins wissen kann. Es ist klar, dass mit dem Selbstglauben im letztern Sinn dem Subjekt ein Recht seiner Subjektivität zugestanden wird, das in dem rechtfertigenden Glauben als solchem noch nicht enthalten ist, denn der rechtfertigende Glaube ist nur die nothwendige receptive Form, ohne welche die Gnade der Rechtfertigung nicht in das Subjekt aufgenommen oder nicht zur Sache des Subjekts selbst werden kann. Daraus erhellt dann aber auch weiter, dass es eine völlige Verkehrung der beiden Momente, welche hier unterschieden werden müssen, ist, wenn der rechtfertigende Glaube, als das materiale Princip so vorangestellt wird, dass aus ihm sowohl das Princip der Gewissensfreiheit, als das der freien Schriftforschung abgeleitet werden soll. Da das Wesen des Protestantismus nur aus seinem Gegensatz zum Katholicismus begriffen werden kann, so ist das Erste, worin das Princip des Protestantismus zum Dasein kam, der Akt der Emancipation des Subjekts von der bindenden Macht der äussern Auctorität, eben dieser Akt der Selbstbestimmung des Subjekts, durch welchen es in sich selbst zurückging, um sich nur in sich selbst zu haben, ein Akt, in welchem es sich in seinem eigensten innersten Selbst erfasste und sich des unveräusserlichen absoluten Rechts seiner Subjektivität bewusst wurde, sich frei zu wissen von allem, worin es nicht sein eigenstes innerstes Interesse erkennen konnte. In diesem Sinne ist das Princip des Protestantismus das Princip der Subjektivität, weil das Subjekt nur im Protestantismus zu seinem absoluten Rechte kommen kann, oder, wie es gewöhnlich genannt wird, das Princip der Gewissensfreiheit*). Stellt man mit ihm das Princip der freien Schriftforschung unmittelbar zusammen, so ist auch hier wieder zweierlei zu unterscheiden. Emancipirt sich das Subjekt von der zwingenden Macht der äussern Auctorität, so will es sich damit keineswegs aller und jeder Auctorität

*) Wenn einmal das Moment der Subjektivität im Wesen des Protestantismus so stark hervorgehoben wird, wie von dem Verfasser geschieht, so hätte doch die Frage: ob das Princip des Protestantismus in die Autonomie des Subjekts gesezt werden kann, eine andere Beantwortung verdient, als durch Anführung einer Stelle aus den Blättern für literar. Unterhaltung S. 194. Dass diese Autonomie nur eine solche ist, die auch wieder die Abhängigkeit des Subjekts von Gott zur Voraussetzung hat, versteht sich freilich von selbst.

entschlagen, sondern nur einer solchen, die es als eine ungöttliche auch nicht als eine wahre erkennen kann. Darum ist derselbe Akt, in welchem es die falsche Auctorität negirt, die Affirmation der allein wahren und göttlichen Auctorität der Schrift, in deren Inhalt das heilsbegierige Subjekt allein finden kann, was zur Befriedigung seines Heilsbedürfnisses dient. Weil aber auch der Inhalt der Schrift nichts so unmittelbar Gegebenes ist, dass er nicht erst durch die eigene Thätigkeit des Subjekts mit dem Bewusstsein desselben vermittelt werden müsste, sofern ja der Inhalt erst durch die richtige Auslegung ausgemittelt und das Wesentliche vom Unwesentlichen geschieden werden muss, kann es sich auch zum Inhalt der Schrift, ungeachtet seiner Gebundenheit durch die Auctorität der Schrift, keine andere als eine kritische Stellung geben. Dasselbe Recht der Subjektivität, vermöge dessen es jede falsche Auctorität ausserhalb der Schrift von sich weist, macht es auch in Beziehung auf die Schrift geltend, um sich auch durch die Auctorität der Schrift nichts aufdringen zu lassen, was es nicht als den wahrhaft göttlichen Inhalt der Schrift erkennen kann. Es versteht sich hiemit von selbst, dass es kein höheres Princip des Protestantismus geben kann, als das Schriftprincip in diesem doppelten Sinne, in welchem das Subjekt einerseits ebensosehr in der Schrift die höhere Macht, an die es gebunden ist, erkennt, als es auf der andern Seite des unveräusserlichen Rechts seiner subjektiven Freiheit selbst der Schrift gegenüber sich bewusst ist. Ebenso klar liegt daher vor Augen, wie das richtige Verhältniss, in welchem die beiden Principien zu einander stehen, verkehrt wird, wenn das materiale die Voraussetzung des formalen sein soll. Woher anders kann denn das Subjekt die Gewissheit haben, dass sein Glaube ein rechtfertigender Glaube ist? Und wenn auch die beiden Principien in dem Begriffe des Selbstglaubens auf einen und denselben Ausdruck gebracht werden sollen, so ist doch die receptive Thätigkeit des Subjekts, durch welche es in dem rechtfertigenden Glauben die Gnade der Rechtfertigung in sich aufnimmt, eine ganz andere als die kritische, durch welche es, der Schrift gegenüber, in seinem Selbstbewusstsein des Kriterium's sich bewusst wird, vermöge dessen es nur in dem Inhalt der Schrift das wahrhaft Göttliche erkennt, mit welchem es sich Eins wissen kann. Nur wenn das Subjekt sich vor allem des Rechts bewusst geworden ist, in seinem Gewissen sich

frei zu wissen von allem, was das Gewissen nicht beruhigen kann, kann es in dem auf der Lehre der Schrift beruhenden rechtfertigenden Glauben zu dem Inhalt desselben sich so verhalten, dass es in ihm zugleich seiner subjektiven Freiheit sich bewusst wird, sich selbst nur in dem wiederfindet, was der Gegenstand seines Glaubens ist. Der Verf. hat demnach das Richtige schon dadurch verfehlt, dass er den rechtfertigenden Glauben als das materiale Princip dem formalen voranstellt, aber mit welchem Recht macht er überhaupt den rechtfertigenden Glauben zum materialen Princip des Protestantismus? Zu dieser Frage muss man sich um so mehr veranlasst sehen, je grösseres Gewicht eben darauf gelegt wird, dass dieser Glaube der Selbstglaube des Subjekts ist. „Nicht die Priesterschaft, nicht die Kirche, keine Kreatur auf und über der Erde vermag den Menschen zu vertreten in seinem Verhältniss zu Gott, für ihn zu glauben; nur er, er selbst vermag dies zu vollbringen, indem er mit seinem innersten Leben auf die unmittelbarste Weise zu Gott in Beziehung tritt, die heilsame Gnade Gottes ergreift, und sich von ihr ergreifen lässt", sagt der Verfasser zwar sehr richtig, aber wie verhält es sich denn mit diesem sich Ergreifenlassen? Kann man bei der Frage nach dem Princip des Protestantismus so leicht darüber hinwegsehen, dass dieses sich Ergreifenlassen von Anfang an von den ersten und gewichtigsten Vertretern des Protestantismus in sehr verschiedenem Sinne genommen worden ist? Ist ja doch schon in der lutherischen Form des Protestantismus der rechtfertigende Glaube nicht sosehr der Selbstglaube des Menschen, sein eigenes Werk und Produkt, dass er nicht vielmehr selbst als ein Geschenk der Gnade anzusehen wäre. Und wenn nun auch das lutherische System in diesem sich Ergreifenlassen wenigstens das Minimum der subjektiven Freiheit gerettet hat, das vorausgesetzt werden muss, um den Glauben als die eigene subjektive That des Menschen betrachten zu können, so hat dagegen das reformirte nicht nur selbst den Schein der subjektiven Freiheit vollends aufgehoben, sondern durch seinen absoluten Determinismus den ganzen Standpunkt der Betrachtung umgekehrt. Wie kann man so geradezu behaupten, die Rechtfertigung durch den Glauben sei das materiale Princip des Protestantismus, wenn sie doch in jedem Falle nur in dem einen der beiden Systeme eine solche principielle Stellung und Bedeutung hat, in dem andern dagegen nur

eine secundäre und untergeordnete Stelle einnimmt? In dem reformirten System hängt ja alles an der absoluten Erwählung, es ist nur die Gnade der Erwählung, dass der Mensch glauben kann, er glaubt nur, sofern er von Ewigkeit dazu erwählt ist, er ist überhaupt für sich selbst nichts, sondern alles, was er ist, ist er nur in dem absoluten Dekret der Erwählung und Verwerfung. Bedenkt man den Gegensatz der beiden Systeme, in die sich der Protestantismus von Anfang an gespaltet hat, so kann man unmöglich die Beantwortung der Frage umgehen, wie der Protestantismus einen solchen Gegensatz in sich begreifen, in der einen der beiden einander gegenüberstehenden Formen so gut als in der andern existiren kann? Denn welches Recht hätte man, nur die eine der beiden Formen für die ausschliesslich wahre zu halten, wenn doch beide schon von Anfang an neben einander bestanden und sich seitdem in ihrer selbstständigen Bedeutung neben einander behauptet haben, ohne dass die eine die andere zu verdrängen vermochte? So leicht es der Verfasser nimmt, alles, was nicht zu seiner Auffassung des Wesens des Protestantismus passt, nicht blos für unprotestantisch, sondern schlechthin für antichristlich zu erklären, so hat er es doch nicht gewagt, ein so absprechendes Urtheil, wie über so viel Anderes, so auch über die reformirte Form des Protestantismus zu fällen, aber er hat sich überhaupt über das Verhältniss, in welchem die beiden Hauptformen des Protestantismus zu einander stehen, gar nicht erklärt. Und doch hätte ihm gerade von dem Gesichtspunkt aus, von welchem aus er das Wesen des Protestantismus auffasst, ein näheres Eingehen in diese Frage als unumgänglich nothwendig erscheinen sollen. Wenn man, wie der Verf. thut, das ganze Wesen des Protestantismus auf das Bewusstsein der Sünde zurückführt, in die allerabsoluteste Anerkennung des Faktums der Sünde setzt, und um nur diesen Punkt so scharf als möglich festzuhalten, die beiden Faktoren, den ethischen und den intellektuellen, in ein solches Verhältniss zu einander setzt, dass dem letztern die Möglichkeit abgeschnitten sein soll, eine über den erstern übergreifende Macht zu gewinnen, so muss man sich vor allem so klar als möglich zu machen suchen, was im Bewusstsein der Sünde als das eigentliche Faktum derselben anerkannt werden soll? Ist nun der ethische Faktor das eigentliche Element des Protestantismus, und der Protestantismus überhaupt seinem substantiel-

len Wesen nach ethisch, teleologisch, wie könnte der Mensch sich als Sünder wissen, ohne die Sünde als seine eigenste unmittelbarste, ihm allein als Subjekt zuzurechnende That zu wissen? Gerade diess ist es ja aber, was durch das reformirte System ganz in Frage gestellt wird. Denn wie kann der Mensch die Sünde als seine eigenste subjektivste That betrachten, wenn er sich zugleich sagen muss, er sei nicht der freie zurechnungsfähige Urheber derselben, er sei, wie zu allem, so auch zur Sünde, durch einen über sein zeitliches persönliches Dasein unendlich weit hinausliegenden göttlichen Rathschluss bestimmt worden? Wenn man nun auch vielleicht hierin nur ein dem reformirten System eigenes Extrem sehen will, so muss man sich doch zugleich gestehen, dass demselben auch schon der lutherische Begriff der Erbsünde zu nahe kommt, als dass man der Beantwortung der Frage sich überheben könnte, wie es mit dem ethischen und teleologischen Interesse des Protestantismus vereinbar ist, das Faktum der Sünde über die Subjektivität des Einzelnen hinaus in eine Sphäre zu verlegen, in welcher sie seinem Selbstbewusstsein so entrückt ist, dass er gerade das, was die Sünde zur Sünde macht, das Freie an ihr, nicht mehr als seine eigenste unmittelbare That betrachten kann. Es ist nichts klarer, als dass man in demselben Verhältniss, in welchem man auf die allerabsoluteste Anerkennung des Faktums der Sünde dringt, und den Grundcharakter des Protestantismus als einen ethischen und teleologischen bestimmt, auch das Interesse haben muss, sich über eine in das Wesen des Protestantismus so tief eingreifende Frage die genaueste Rechenschaft zu geben. Der Verf. hat nicht nur auch nicht einmal einen Versuch gemacht, sich diese Frage zu beantworten, sondern es zeigt sich nun auch eben an dieser Frage, wie verfehlt seine ganze Auffassung des Protestantismus ist. Die Unterscheidung eines ethischen und intellektuellen Faktors des Protestantismus in der Weise, wie sie vom Verf. gemacht wird, giebt sich hier vollends als eine durchaus unhaltbare zu erkennen. Er setzt das ethische Element, um es in seinem schärfsten Unterschied von dem intellektuellen zu nehmen, in die rein subjektive Forderung, dass sich der Mensch in seinem subjektiven Bewusstsein auf die allerabsoluteste Weise als Sünder wisse und anerkenne. Aber dieses Subjektive gehört als solches sosehr nur der Sphäre des subjektiven Bewusstseins an, dass es, wenn das Wesen

des Protestantismus objektiv bestimmt werden soll, erst als eine allgemeine Form des religiösen Bewusstseins aufgefasst werden muss. Es muss daher, wie der Verfasser selbst sich ausdrückt (S. 41), das subjektive Erfahrenhaben in Ansehung des Faktums der Sünde nach seinem ganzen Umfang intellektuell constatirt werden, und zwar nicht blos für den Zweck einer Systematisirung des protestantischen Dogmas, sondern überhaupt, um zu wissen, was der Protestantismus seinem objektiven Wesen nach ist. Daraus erhellt dann aber auch, dass das ethische und das intellektuelle Element in der Weise, wie vom Verfasser geschehen ist, gar nicht von einander getrennt werden können, dass das Intellektuelle gar nichts Anderes ist, als der Begriff des Ethischen, der objektive Ausdruck des im subjektiven Bewusstsein des Einzelnen sich aussprechenden Bewusstseins der Sünde. Es muss daher vor Allem das Wesen der Sünde auf seinen bestimmten Begriff gebracht werden, wenn vom Protestantismus mit Recht gesagt werden soll, er bestehe wesentlich in dem Bewusstsein der Sünde, in der allerabsolutesten Anerkennung des Factums der Sünde. Betrachtet man nun aber näher, wie dieses Allerabsoluteste in dem Factum der Sünde von Anfang an im Protestantismus aufgefasst worden ist, so sieht man an die Stelle des in sich völlig unhaltbaren Gegensatzes des Ethischen und Intellektuellen den des Subjektiven und Objektiven treten. Um die Sünde in ihrem absoluten Princip aufzufassen, kann man zunächst nur auf die Freiheit des Subjekts zurückgehen, wie sie sich im sittlichen Bewusstsein des Einzelnen ausspricht, da aber die Sünde auch eine von der Freiheit des einzelnen Subjekts unabhängige Macht ist, so hat der Protestantismus, je tiefer er die Sünde in ihrem absoluten Anfang abzufassen sucht, um so mehr auch das Streben in sich, ihr Dasein aus der absoluten Causalität Gottes selbst zu begreifen. Was von der Sünde gilt, gilt auch von ihrem Gegensatz, der Gnade, und es stellt sich sogleich als die grösste Einseitigkeit dar, das Wesen des Protestantismus in das Bewusstsein der Sünde und die allerabsoluteste Anerkennung des Factums der Sünde zu setzen, ohne ihn ebensosehr nach der andern Seite hin als die allerabsoluteste Anerkennung der göttlichen Gnade zu definiren. Auch hier steht auf der einen Seite das seiner Freiheit sich bewusste Subjekt, auf der andern die absolute Causalität Gottes, und auch hier ist die Aufgabe dieselbe, diese beiden Principien des im religiösen

Bewusstsein sich aussprechenden Gegensatzes so mit einander zu vermitteln, dass das eine wie das andere so viel möglich zu seinem absoluten Rechte kommt. Dass dieser, dem religiösen Bewusstsein immanente Gegensatz in dem Bewusstsein des der Unendlichkeit seiner Subjektivität sich bewusst gewordenen Subjekts in seiner ganzen Tiefe aufgefasst ist, ist der den Protestantismus vom Katholicismus unterscheidende Grundcharakter, je tiefer aber dieser Gegensatz aufgefasst ist, um so mehr liegt es auch in der Natur der Sache, dass das in dem Bewusstsein desselben bestehende Princip des Protestantismus nur in einem fortgehenden Prozess sich entwickeln kann, dessen verschiedene Entwicklungsmomente dadurch ihre besondere Gestaltung erhalten, dass bald die bald die andere der beiden einander gegenüberstehenden Seiten die überwiegende und die die Form des jedesmaligen Zeitbewusstseins bestimmende wird. Eine Auffassung des Wesens des Protestantismus, welche den Faden der Entwicklung schon in den ersten Anfängen seines geschichtlichen Verlaufs verliert, hat von Anfang an den richtigen Punkt verfehlt. Der Protestantismus ist nicht diese oder jene Form einer bestimmten Zeit, so dass man sagen könnte, in ihr habe sich die Idee des Protestantismus so verwirklicht, dass in ihr der bestimmende Maasstab für alles Folgende liegt, und alles, was nicht damit zusammenstimmt, auch nicht für protestantisch zu halten ist. Ist der Protestantismus, wie nicht geläugnet werden kann, ein selbstständiges absolutes Princip, so muss er auch einer unendlichen, in keiner bestimmten Zeit abgeschlossenen Entwicklung fähig sein. So aufgefasst als Princip kann der Protestantismus nur als die Vertiefung des Subjekts in sich selbst definirt werden, in welcher das Subjekt in der Unendlichkeit seines Selbstbewusstseins sich ebensosehr der Absolutheit der objektiven Gottes-Idee bewusst zu werden strebt. Indem das protestantische Bewusstsein in diese beiden einander gegenüberstehende Seiten sich theilt, geht seine Tendenz auf der einen Seite ebensosehr dahin, in dem Selbstbewusstsein des Subjekts den Punkt zu erfassen, in welchem das Subjekt nur sich selbst hat, von sich nicht lassen kann, und sich als die absolute Macht über alles weiss, was ein Objekt seines Bewusstseins sein soll, als es auf der andern Seite getrieben wird, sich in den absoluten Urgrund des göttlichen Wesens zu versenken, um in ihm seiner Abhängigkeit und Endlichkeit, seiner

ganzen Negativität sich bewusst zu werden. In dem Verhältniss, in welchem diese beiden Seiten als gleichberechtigte Momente einander gegenüberstehen, liegt so von selbst das immanente bewegende Princip des Prozesses, in welchem der Protestantismus in seinem geschichtlichen Verlauf sich entwickelt, und schon an dem Ausgangspunkte desselben stehen die beiden Formen, in welche der Protestantismus sich gleich anfangs getheilt, in solcher Bedeutung einander gegenüber, dass es als die grösste Einseitigkeit erscheinen muss, sich nur an die eine von beiden zu halten, ohne auf gleiche Weise auch die andere in Betracht zu ziehen.

Auf eine so mangelhafte, in ihren Grundbegriffen verfehlte Theorie kann, wie sich von selbst versteht, keine geschichtlich wahre und lebendige Auffassung der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus gebaut werden. Der Verfasser kann von seinem Standpunkt aus in allen Erscheinungen derselben, in welchen nicht das Sündenbewusstsein in der Form der augustinisch-lutherischen Lehre von der Erbsünde sich ausspricht, nur die Einseitigkeit des intellektuellen Geistes, beklagenswerthe Verirrungen desselben sehen. Er ist jedoch nicht einmal dabei stehen geblieben, sondern zwischen die Reformationsperiode, aus welcher er seine Sätze zur Theorie des Protestantismus sich abstrahirt hat, und die Gegenwart, in welcher sich ihm die im dritten Abschnitt besprochenen Fragen bewegen, fällt ihm schlechthin die Entstehungsgeschichte des modernen Antichristianismus. Um diesen modernen Antichristianismus, der in Deutschland aus dem Protestantismus hervorgegangen, in seiner vollen geschichtlichen Beleuchtung erscheinen zu lassen, wirft der Verfasser zuerst einen Blick auf verwandte Erscheinungen in Italien, Frankreich und England. „Die Weltgeschichte kennt vier aufeinander folgende Zeiträume, in welchen ein entschiedener Unglaube, eine unverhüllte Feindschaft gegen das Christenthum bei den Hauptvölkern Europa's gewissermassen die Runde machen, indem sie meist in den obern Sphären der Gesellschaft sich erzeugen, in die mittlern eindringen, in beiden als die Spitze der Bildung gepflegt, bewundert werden, einer Art von Cultus sich erfreuen. Italien macht im 15. und 16. Jahrhundert den Anfang; im 17. und 18. folgen England und Frankreich nach, im 19. schliesst Deutschland den Reigen" (53). Eine so weit sich erstreckende und in den Bildungsgang der Hauptvölker Europa's so tief eingreifende Geschichte hat demnach

dieser Unglaube, zu dessen Erscheinungen in Italien der Verfasser nicht blos den Humanismus zur Zeit der Reformation, sondern auch den Socinianismus mit seiner „wissenschaftlichen Monstrosität" (S. 60) rechnet. Fragt man, worin denn die dem englischen Deismus, und dem französischen Atheismus und Materialismus so nahe verwandte Erscheinung des deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts bestehe, so sehen wir den Verfasser zuerst in dem 14. Paragraphen des zweiten Abschnitts: „Der Einfluss des modernen Polizeistaats auf die sittliche und intellectuelle Entwicklung der deutschen Nation" (S. 130.) „dem heutigen originalen und endemischen deutschen Antichristianismus und der Summe jener kirchlichen Nothstände, über deren Bedrohlichkeit sich nachgerade kein aufrichtiger Christ und Vaterlandsfreund mehr täuscht," entschieden näher treten. Doch ist er auch jetzt sowohl in dem genannten Paragraphen als in dem folgenden 15ten „Die parallele Entwicklung des Kirchenthums und der Theologie im deutschen Polizeistaat" immer noch mit den Vorbereitungen beschäftigt. Er zögert immer noch, den düstern Vorhang ganz fallen zu lassen, der uns endlich das angstvoll in Aussicht gestellte Gemählde des endemischen modernen Antichristianismus in seiner ganzen Furchtbarkeit enthüllen soll. Unter den Einleitungen, welche der Verfasser in den beiden genannten Paragraphen dazu trifft, ist als besonders bedeutungsvoll der Satz hervorzuheben: „es ist nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenden Entwicklung in sich trägt, auf eine ausschliesslich literärische Existenz hingedrängt wird." Eben diesen Satz hat der Verfasser als Motto an die Spitze seiner Schrift gesetzt, wir haben demnach in ihm den Grundgedanken, der durch das Ganze hindurchgeht, den Schlüssel, welcher erst den rechten Aufschluss über den innern Zusammenhang seiner Darstellung giebt, die Idee, die uns in die Conception des Schriftstellers selbst hineinsehen lässt. Man fasse diesen Gedanken in seiner ganzen Tiefe auf, und verstehe nun auch die Emphase, mit welcher der Verfasser, nachdem er auch jetzt noch zuvor zur Einleitung der Jugend einen eigenen Abschnitt gewidmet hat (S. 172 f.), endlich das ausspricht, worauf er schon lange unsere Erwartung so peinigend gespannt hat (S. 179): „So schoss aus dem üppigsten Triebe unserer aus aller praktisch lebendigen Beziehung zu ihrem Stoff gerathenen jugendlichen Intelligenz das Schriftstellerthum von

David Strauss empor.“ In ihm haben wir also den eigentlichen Führer der Bewegung, welche der Verfasser als den modernen Antichristianismus bezeichnet, und in den beiden Paragraphen, 16.: „D. Strauss, Bruno Bauer, L. Feuerbach und A. Ruge in ihrer Bedingtheit“ durch die Pädagogik des Polizeistaats, und 17.: „Die pantheistisch-atheistische Reform des Bewusstseins und ihre ethisch-politischen Ausläufer,“ werden uns die Hauptgenossen des modernen Antichrists mit der prägnantesten Charakteristik vorgeführt. Unmittelbar an D. Strauss schliesst sich an „die Klasse des gemeinen literarischen Subjekts ohne Schaam, Ehrgefühl und Gewissen,“ als deren theologischer Repräsentant Bruno Bauer Strauss zunächst zur Seite gestellt wird, er, der die „theologischen Schaamlosigkeiten“ der Welt enthüllte, und in der Stigmatisirung der „Pectoraltheologie“ selbst den Fleck verrieth, wo es ihm und Seinesgleichen vor Allem von jeher gefehlt hat. Im Unterschied von Strauss und Vischer, welche in ihrem Mangel an allem Pathos keinerlei politisirend-kirchenstürmerische Neigungen haben, bezeichnet ihn der Verfasser auch als den Harlekin der kirchlichen Revolution. Die Repräsentanten des überreizten, verbitterten, durch und durch verkehrt und ungesund gewordenen Pathos, die Welt durch geistige Missbildungen zu reformiren, sind dem Verfasser Ludwig Feuerbach und Arnold Ruge [1]), und das Endresultat des kritischen, von keiner tiefern und gesunden sittlichen Lebensaction begleiteten Prozesses ist ihm der Egoismus Max Stirner's. Und doch ist der Verfasser auch jetzt noch nicht am Ende. Eine neue noch schlimmere Phase des modernen Antichristianismus verknüpft sich ihm mit dem Namen des D. Strauss. Wie die exegetisch- und historisch-kritische, so habe die philosophische Arbeit der letztvergangenen Jahrzehnte sich gefallen lassen müssen, nun plötzlich exoterisch zu werden. Von der ernsten im steifen Schulgewand einherschreitenden rechten habe sich seit Strauss das schillernde Centrum und die vom krankhaften Pathos der Reform fieberisch geschüttelte linke Seite der Hegel'schen Schule geschieden. „Der Hegelianismus wurde plötzlich das Evangelium des Tages; die verschlaffte, durch Arnold Ruge vom Preussenthum und

1) Mit Ruge sühnt sich der Verfasser nachher wieder aus, um dafür gelegentlich Vischer noch einen Seitenhieb zu geben (S. 211).

Protestantismus bis zum Nihilismus der Anecdota durch alle Stufen des Fortschritts hindurchharanquirte Jugend reformirte damit ihr Selbst-Welt-, und Gottesbewusstsein-, und gab ihrem flaumbärtigen Greisenthum dadurch eine philosophische Folie. Man vermass sich jetzt einer Ersetzung der Religion durch die Philosophie. Dasjenige aber, was man jetzt gemeinhin als Hegel'sche Philosophie herumbot, als die exoterische, dem Leben zugewendete Weisheit einer jungen Schule, welche nachgerade über den steifen esoterischen Zopf ihres Meisters sich weidlich lustig zu machen begann, war im Grunde nichts anders als ein in tönende Schulterminologie gehüllter ordinärer Pantheismus; was jetzt als Reform des Bewustseins angewiesen und der Jugend instillirt wurde, war nichts anders als eine Erneuerung der rohen, wohl den philosophischen Anfängen des antiken Heidenthums, nicht aber der ethisch-persönlichen, tiefer gegründeten christlichen Welt verzeihlichen hylozoistischen Denkart." Endlich lässt der Verfasser „dieses moderne Heidenthum," nachdem er den ergreifenden Eindruck seiner Darstellung auch noch durch die Erwähnung eines bei dem Festessen des Schriftstellervereins zu Leipzig im Sommer 1845. auf den Atheismus ausgebrachten Toastes und der Haremsphantasien der freien Sittlichkeit verstärkt hat, in die communistisch-socialistischen Doctrinen des Auslandes sich hineinstürzen, und es ist ihm zum Schlusse gewiss, dass durch endloses Zaudern und maasslosen Verdacht unsere politische, wie religiöse Ideenentwicklung immer tiefer und gefährlicher unter sich gefressen hat, und so bei Vielen in einem Grade entartet ist, dass Deutschland bei aller Anerkennung grosser und solider Fortschritte im neunzehnten Jahrhundert von einem ähnlichen wiedertäuferischen Elemente bedroht ist, wie im sechzehnten, dass Alle, welche am Wohl des Vaterlandes lebendigen Antheil nehmen, Ursache haben, davor auf ihrer Hut zu sein, und dass die Staatsfrage nur im Zusammenhang mit der religiösen, die religiöse nur im Zusammenhang mit der Staatsfrsge gründlich gelöst werden werde [1]).

1) In einem weitern Paragr. 18. „die deutsche Auswanderung" müssen sogar die deutschen Auswanderer, die verirrten Söhne der Heimath, dem Verfasser neue Beiträge zu seiner Schilderung des deutschen Antichristianismus geben, um am Schlusse sagen zu können: sind nicht diese alle von uns ausgegangen? S. 232.

Diess wäre demnach der endemische moderne Antichristianismus in dem ganzen Umfang seiner grundverderblichen Erscheinungen. In seiner charakteristischen Gestalt ist er zuerst in den kritischen Untersuchungen hervorgetreten, welche Strauss in seiner bekannten Schrift über das Leben Jesu veröffentlicht hat, weiter fortgebildet hat er sich sodann in allen jenen hegelianischen, pantheistischen, atheistischen, communistischen und socialistischen Tendenzen, welche mit D. Strauss in näherem oder entfernterem Zusammenhang stehen. Da „das Erscheinen seines berühmten Buches gerade in jene Zeit fiel, wo die politisch blasirte Jugend — Studenten und die es eben noch gewesen waren — angefangen hatte, sich mit der ihr auferlegten Nothwendigkeit philosophisch auseinanderzusetzen, die Objekte des früheren Strebens als Täuschung zu begreifen, der Gegenwart eine rationelle Seite abzugewinnen und mit herbem Spott über den Arndtisch-Jahn'schen, Rottek-Welcker'schen, wie über den Hambacher Zopf sich der Reform des Bewusstseins zuzuwenden, Strauss aber es war, welcher der in dieser neuen Sphäre noch zu keinem festen Mittelpunkt gelangten und mittlerweile bald in affektirtem Weltschmerz wühlenden, bald an Heine's Cynismus, an Gutzkow's nackter Sigune, und Mundt's Madonna die Rehabilitation des Fleisches studirenden jungen Zeit den kräftigen Ruck nach der religiösen Seite als der eigentlich weltbeherrschenden und daher die Reform der Welt bedingenden Potenz gab, so dass sich um diesen Mittelpunkt nun die müssigen, überschüssigen, zur Verneinung längst auf alle Art gereizten Kräfte der jungen Generation sammelten" (S. 191.), so kann man den endemischen modernen Antichristianismus auch geradezu den Strauss'schen nennen; alles Antichristliche der neuesten Zeit verknüpft sich so wesentlich mit dem Namen David Strauss, dass man in ihm schlechthin den modernen Antichrist sehen muss.

Dass es nun aber mit dem deutschen Protestantismus so weit kommen konnte, dass er sich sogar in einen Antichristianismus, wie der Strauss'sche ist, verirrte, diess bedarf unstreitig einer sehr umfassenden und gründlichen Untersuchung. Der Verfasser hat ihr den ganzen, den genannten zwei Paragraphen vorangehenden Theil des zweiten Abschnittes gewidmet. Durch welcherlei Umstände, fragt er (S. 71), ist die antichristliche Denkart, welche bei uns ihren neuesten Sitz aufgeschlagen hat, unter uns in's Leben gerufen worden? und

es scheint ihm, weil es nie räthlich sei, einzelne Richtungen von der Gesammtentwicklung unseres Nationallebens getrennt zu betrachten, erforderlich, dem allgemeinen Gang des letztern eine nähere Betrachtung zu widmen, um in ihm die Abnormitäten zu entdecken, denen die Wirkung zugeschrieben werden müsse, den Geist unserer Nation so gründlich gegen das Christenthum verstimmt zu haben, wie es in offenkundigen Thatsachen vorliege. Für diesen Zweck wirft er zunächst einen Blick auf die politische Entwicklung Deutschlands. Nach kurzen treffenden Andeutungen über die raschen Fortschritte, welche die Entwicklung der Landeshoheit zu einer völlig souveränen Macht im nördlichen Deutschland seit Karl dem Fünften und dem westphälischen Frieden gemacht habe, und über den Einfluss französischer Staatsideen, erkennt er in dem intelligenten, von grossen fruchtbaren Ideen geschwängerten Absolutismus, welchen wir Deutsche in Friedrich II., dem militärisch kurz angebundenen obersten Repräsentanten des Staats, hervorgebracht haben, einen weltgeschichtlichen Fortschritt der politischen Idee, den Sturz des Philisterthums, den Bruch des edleren Theiles der Nation mit verlotterten, verlebten Zuständen in dem mit Bewusstsein ergriffenen Gedanken eines rationelleren Staatszustandes. Am wichtigsten wurde die neue politische Entwicklungsform durch die Entstehung eines Beamtenstandes, in welchem, als dem Erzeuger des gebildeten Mittelstandes in Deutschland, und seiner abstrakten Intelligenz die neue Nationalbildung einerseits zwar einen ausgezeichneten Träger erhielt, andererseits aber auch der abstrakte, geschichtslose, vom Volksthum abgelöste, kosmopolitische, gewalt- und intelligenzstolze, pelagianisch auf sich selbst gestellte, tiefer ethischer, wie religiöser Lebenssubstanzen sich mehr und mehr begebende Charakter des absoluten Staats sich deutlich genug zu erkennen giebt. Wie damit auch die Entwicklung der Theologie und des kirchlichen Lebens harmonirte, zeigt der Verf. weiter §. 9., in welchem er die ortbodoxe protestantische Staatskirche des 16. und 17. Jahrhunderts schildert, und als besonders nachtheilig hervorhebt, dass sich der Kirche ihre ursprüngliche Stellung zum Volk allmählig in eine Stellung zum Staat umgewandelt habe, und das imperativische, juridische Verhalten des Staats zum religiösen Leben auch auf die Kirche übergegangen sei. Am schlimmsten sei es aber gewesen, dass die Kirche in diesem keines-

wegs nur vorübergehenden Zustande von formalistischer Erstarrung sich noch durch den Schein eines wirklichen Lebens habe täuschen können. Der Verf. zollt dem Anbau gewisser Zweige der Theologie, vorzüglich der Dogmatik und Polemik, und dem ganzen grossartigen und in gewissem Betracht untadelichen Charakter der kirchlichen Systematik seine volle Bewunderung, erklärt aber gleich wohl die damalige protestantische Theologie wegen ihres scholastischen Charakters für eine im Ganzen principwidrige Heteronomie des protestantisch-kirchlichen Geistes, für eine Depotenzirung des Protestantismus, nicht in Folge einer Verkürzung der Rechte des intellektuellen Geistes durch die Aufstellung von Symbolen, sondern einer Ueberwucherung des subjektiven, sittlich-religiösen Interesses an der Symbollehre durch das objektive, blos wissenschaftliche Interesse. In der Virtuosität, mit welcher in jener Periode der strengsten Orthodoxie der intellektuelle Geist in einer selbstgewählten Richtung gearbeitet habe, kündigt sich dem Verf. schon auch das Hervorarbeiten des der kritischen Seite des Protestantismus immanenten Rationalismus an. In den beiden folgenden Paragraphen stellt er in einem sehr flüchtigen Ueberblick dem Verfall des altprotestantischen Staatskirchenthums, durch innere Selbstverzehrung und die Aufklärungsidee des absoluten Staats, die deutsche Nationalliteratur, die Kantische Philosophie und das rationalistische Kirchenthum in ihrer Verknüpfung mit dem deutschen Staats- und Nationalleben zur Seite, aber das Eine wie das Andere befriedigt sein Nationalgefühl nur in sehr geringem Grade. In den Grössen der deutschen Nationalliteratur sieht er nur abstrakt kosmopolitische Universalität und eine Welt des Ideals, in die sich der deutsche Geist zur Zeit der Fremdherrschaft flüchten konnte, und in der Kantischen Philosophie einen zwar ehrenfesten, aber trockenen und hausbackenen Pelagianismus, eine Bildung in der Art eines neuen Moses. Mit um so grösserer Begeisterung spricht er dagegen unmittelbar darauf von der Wiederherstellung der Synthese des Protestantismus durch die tiefere sittliche Erregung der deutschen Nation in den Befreiungskriegen, nur zerfällt ihm auch diese Synthese sogleich wieder und die Aufgabe, welche er zu lösen hat, erhält nun ihren schärferen, bestimmteren Ausdruck in der Frage: Wie ist ungeachtet der Befreiungskriege unsere Philosophie das geworden, was sie jetzt ist? Wie lässt sich der mächtige Unterschied zwischen dem Jetzt und

dem Damals vor 30 Jahren erklären? Wie konnte nach jener Erweckung ein so entschiedener Antichristianismus unter uns hervortreten und Raum gewinnen, wie konnten von einem so guten Baum so schlimme Früchte erzeugt werden, aus einem Feigenbaum Dornen erwachsen? Die Antwort darauf liegt in den Widersprüchen im politischen und nationalen Leben Deutschlands seit dem Wiener Congress, oder, wie der Verf. in seinem theologischen Traktat, freilich nur andeutend, weiter ausführt, in allem demjenigen, was seit der Proklamation von Kalisch, dem Aufruf des Königs von Preussen an sein Volk, den Ideen und Bestrebungen Stein's für die Einheit Deutschlands, dem 13ten Artikel der Bundesakte und der Wiener Schlussakte vom J. 1820, bis zu den Bundesbeschlüssen von 1832, und von diesen bis auf das entsetzliche Hannoversche Ereigniss in Deutschland geschehen ist. Wir betreffen unser Vaterland seit den letzten dreissig Jahren in einem heteronomen Entwicklungsgang, in einem pathologischen Zustand, welcher in stetem Umsichgreifen eine allmählig immer tiefer eindringende Verzehrung und Zersetzung unserer sittlichen Lebenskräfte zur traurigen Folge hatte, aus welcher — im Unterschied von dem nachgeahmten sporadischen des 18. Jahrhunderts — der heutige originale und endemische deutsche Antichristianismus und die Summe jener kirchlichen Nothstände erwuchs, über deren Bedrohlichkeit sich nachgerade kein aufrichtiger Christ und Vaterlandsfreund mehr täuscht. Mit Einem Worte: an die Stelle der Realisirung der Stein'schen Repräsentations-Ideen ist der moderne Polizeistaat mit seinem Einfluss auf die sittliche und intellektuelle Entwicklung der deutschen Nation getreten. Es erfolgte eine allgemeine Depotenzirung der sittlichen Kraft schon durch die lange Friedenszeit, noch mehr aber durch die Ungunst der öffentlichen Verhältnisse. Der deutsche Liberalismus zog sich in die abstrakte Allgemeinheit der politischen Idee zurück, mit Verkennung der tiefern sittlichen Potenzen, auf denen der Staat ruht. Was an der deutschen Kunst war, hat am lehrreichsten Göthe gezeigt auf seiner Flucht vor der Nationalerhebung im Jahr 1813, die Wissenschaft aber nahm nicht nur eine vornehme, aristokratische Haltung an, sondern liess sich auch positive Versündigungen gegen die Nation zu Schulden kommen. Das Denken und Sinnen unserer stolzen Wissenschaft verlief sich in der Sahara eines leeren Kosmopolitismus, und es impfte sich derselbe auch von

dieser Seite der Nation von Neuem ein. Dazu kam als weiteres Uebel eine in furchtbarer Progression sich entwickelnde Sophistik; die Virtuosität spitzfindiger Dialektik und stylistischer Gedankenverhüllung, diplomatischer Redegewandtheit und leerer Phrasenmacherei wuchs zu einer neuen, die geistige und sittliche Gesundheit unserer Nation bedrohenden Macht heran. Da die Gesammtentwicklung der Nation so wenig einen normalen Verlauf nahm, so konnte, wie der Verfasser §. 15: „die parallele Entwicklung des Kirchenthums und der Theologie im deutschen Polizeistaat“ noch zeigt, auch der kirchliche Entwicklungsgang kein normaler sein. Die Erneuerung unsers kirchlichen Lebens würde zwar in jedem Fall nur langsam, nicht ohne starke Reibungen, nicht ohne wesentliche Verirrungen auf beiden Seiten vorgeschritten sein, im starrsten Dogmatismus der Akrisie, wie im luftigsten Nihilismus der Hyperkritik, hätten sich auch so die vorhandenen Gegensätze ausleben müssen, aber das glaubt der Verf. zuversichtlich behaupten zu dürfen, dass wir keinen endemischen Antichristianismus würden erhalten haben. Der Verf. beklagt hier noch die Gleichgültigkeit gegen den Besuch der Kirche bei den Beamten und der ihnen gleichstehenden Klasse, den herrschenden Geist des Beamtenthums bei den Männern der kirchlichen Praxis, ganz besonders aber den Bildungsstolz und Pelagianismus bei den Pflegern der Wissenschaft. Und vollends, ruft er aus (S. 160), in den Kreisen unserer eigentlichen Fachgelehrsamkeit bei jenen verdienstvollen, ernsthaften, Tag und Nacht fleissigen, die enormen Massen des Wissens stets wälzenden, mehrenden, gestaltenden, scharfsinnig durchdringenden Männern, die im Reich der Idee in den vastesten Räumen, im Reich der Wirklichkeit oft nur in dem engen Winkel ihres Studirzimmers zu Hause waren, zu deren sublimer Höhe kein Drang, kein Weheruf des unmittelbaren Lebens hinaufreichte, in deren klösterlicher Abgeschlossenheit man nur von Thaten des Wissens träumte, die kein anderes Feld des Kampfes kannten, als nur die Bücherwelt und Literaturzeitung, deren in sich zusammengeschrumpfte Ichheit jeder Forderung aus eigenen Kräften gewachsen war, die in ihrem Dunstkreis aufstieg, bei denen aber so oft, weil sie nie aus diesem heraustraten, jede straffere Spannung der rein menschlichen und männlichen Fibern längst aufgehört, oder nachgelassen hatte, — wie sollte in diesen auf den Pelagianismus angelegten Kreisen ein Bedürf-

niss der Erlösung, der Versöhnung, der Gemeinschaft im Reiche Gottes lebendig erwachen, und gegen die Oberflächlichkeit der religiösen Gemeinbildung reagiren können? Eine Regeneration der herrschenden rationalistischen Theologie begann zwar, und mit Auszeichnung wird in dieser Beziehung Schleiermacher erwähnt, auch desswegen, weil er für die politische Verjüngung unserer Nation den lebendigsten Sinn besass, und auf Seite Stein's stand, nicht auf der von Schmalz, allein es fehlte noch viel daran, dass unsere neue theologische Wissenschaft den Anforderungen des protestantischen Princips wahrhaft genügt hätte. Man konnte, wie von der herrschenden Theologie des 17. Jahrhunderts, so in vollem Sinne von unsern Theologen sagen: *noverunt circa religionem.* An diesem Defekt unserer Theologie war nichts sosehr schuld, als die Hindernisse, welche dem machtvollen Durchschlagen eines ernsten Mannesgedankens, der positiven anstatt der blos negativen Fassung des Begriffs der Sünde entgegenstanden. Es mussten andere Zeiten, es mussten Stürmer und Dränger kommen, es mussten energische, zerstörende Kräfte erwachen, um die Theologie, um den ganzen, nur den Genüssen künstlerisch literarischer Existenz hingegebenen Theil der Nation aus seinem ermattenden Behagen aufzuschrecken. Hiemit macht nun der Verf. unmittelbar den Uebergang auf den endemischen Antichristianismus des D. Strauss in der schon bemerkten Weise.

Nachdem wir uns den reichhaltigen und prägnanten Inhalt des Haupttheils der Schrift in einer nichts Wesentliches übergehenden Uebersicht so übersichtlich als möglich zurechtgelegt haben, wird nun die Frage erlaubt sein, welchen Eindruck ihr Gedankengang im Ganzen, in den Hauptmomenten, in welchen er sich fortbewegt, auf jeden machen muss, der in die Conception ihres Grundgedankens etwas tiefer hineinsehen kann? Ich trage Bedenken, diess so geradezu mit dem bezeichnenden Worte auszusprechen, aber man stelle sich vor: der vorherrschende geistige, religiöse und theologische Zustand des protestantischen Deutschlands ist ein endemischer Antichristianismus, als Resultat der gesammten deutschen Nationalentwicklung seit der Zeit der Reformation, und dieser endemische Antichristianismus ist das Werk des D. Strauss, als Verfassers einer kritischen Schrift über das Leben Jesu. Welcher Zusammenhang muss man schon hier fragen? Nur dazu hätte also die gesammte Entwicklung der deutschen

Nation den vom Verfasser beschriebenen Verlauf genommen, damit D. Strauss seinen Antichristianismus in Umlauf bringen konnte? Es würde sich zwar wohl begreifen lassen, wie er als das Resultat der deutschen Nationalentwicklung mit Einem Male so endemisch werden konnte, aber wie lässt sich denken, dass die deutsche Nationalentwicklung schon von der Reformation an darauf angelegt war, in einen endemischen Antichristianismus, und zwar den des D. Strauss, auszulaufen? Man muss hier dem Verf. das Dilemma stellen: Entweder ist das, was er als endemischen modernen Antichristianismus bezeichnete, nicht so zu charakterisiren, oder, wenn es sich mit diesem Antichristianismus so verhält, wie er behauptet, so kann er auch nicht in einem so tief liegenden historischen Zusammenhang begründet sein. Welche Vorstellung müsste man sich vom Princip des Protestantismus machen, wenn das neueste Resultat seiner Entwicklung ein endemischer Antichristianismus wäre? Und was hat denn der Verf. gethan, um auch nur den von ihm behaupteten endemischen Antichristianismus als faktische Thatsache nachzuweisen? Das Strauss'sche Buch, von welchem der Verf. den endemischen modernen Antichristianismus datirt, ist bekanntlich eine kritische Untersuchung über die evangelische Geschichte. Es wäre die Pflicht des Verf. gewesen, zu beweisen, was er behauptet, dass die kritischen Grundsätze und die ganze Tendenz des Strauss'schen Buchs nur als antichristlich zu bezeichnen sind. Was berechtigt ihn, sie geradezu so zu prädiciren, und noch überdiess den Strauss'schen Antichristianismus als einen endemischen anzusehen? Haben denn die Strauss'schen Grundsätze und Ansichten so allgemein Eingang gefunden? Hört man die Gegner, so können sie ja nicht genug rühmen, mit welcher siegenden Ueberlegenheit, welchem glänzenden Erfolg sie die Strauss'sche Kritik und Philosophie aus dem Felde geschlagen haben. Wie sollte demnach von Strauss eine so endemische Erscheinung ausgegangen sein, und wenn diess bei ihm nicht der Fall war, so kann doch gewiss noch weit weniger den Uebrigen, welche der Verf. mit Strauss zusammenstellt, einem Bruno Bauer, Arnold Ruge, L. Feuerbach, Max Stirner, und wie sie sonst heissen mögen, eine so weltgeschichtliche Bedeutung zugeschrieben werden, dass man sie als Urheber eines endemischen Antichristianismus anzusehen hätte, zu dessen Erklärung man nicht weit genug in die Entwicklungsgeschichte der deutschen Nation

zurückgehen kann. Gerade über die Hauptsache, über welche man vor allem im Reinen sein sollte, ob der Protestantismus in Deutschland in einen solchen Zustand übergegangen ist, welcher nur als moderner endemischer Antichristianismus bezeichnet werden kann, hat der Verf. auf keine Weise genügende Rechenschaft gegeben. Man erfährt ja nicht einmal, was denn an Strauss in so hohem Grade antichristlich sein soll. Es sind blosse Behauptungen und Beschuldigungen, die er vorbringt, einzelne, wenn auch auf kurze Zeit Aufsehen erregende, doch längst wieder vergessene Erscheinungen, woran er sich hält, aus Journal-Artikeln aufgegriffene Data, welche er für seinen Zweck ausbeutet; nur aus einem solchen Aggregat konstruirt er das vage, willkürliche, mit aller Mühe auch so schlecht genug zusammengesetzte Bild seines modernen endemischen Antichristianismus. Es muss in jedem, der der Darstellung des Verf. mit Aufmerksamkeit folgt, und vor allem nach den Beweisen für die schweren, dem protestantischen Deutschland gemachten Vorwürfe fragt, für ihn alsbald die Besorgniss entstehen, dass er in die Klasse der bekannten ritterlichen Helden gehören möchte, die gegen blosse Phantome streiten, und so weit sie auch ausholen, mit ihren gewaltigen, mit so grosser Anstrengung geführten Hieben blosse Luftstreiche machen. Man sieht wohl, an dem besten Willen und Vorsatz zu einem Kreuzzug gegen alles Antichristliche der Zeit fehlt es dem Verf. gar nicht, aber er weiss die Sache nicht recht anzugreifen. Indem er seinen Hauptangriff auf einzelne, in der neuesten Zeitgeschichte sehr bekannt gewordene Individualitäten richtet, hat er zwar ganz gut berechnet, dass ihm, je schonungsloser er mit ihnen verfährt, je schwärzer er sie hinstellt, je schärfer er sie als die eigentlichen Urheber des in Deutschland endemisch gewordenen Antichristianismus bezeichnet, um so weniger der Beifall eines Publikums fehlen kann, das diese Namen längst als sehr übel berüchtigte kennt, aber er hat dabei übersehen, dass er durch die überschätzende Bedeutung, welche er den zum Objekt seines Angriffs ausersehenen Individuen giebt, die Wirkung desselben selbst wieder schwächt. So gut er sie auch getroffen haben mag, man muss sich doch zugleich sagen, dass er nicht die Rechten getroffen hat, wenigstens neben ihnen noch ganz Andere, von deren gleicher Schuld er am geeigneten Orte nichts wissen zu wollen scheint, ebenso gut hätte treffen sollen. Wenn man einmal von einem endemischen Anti-

christianismus reden will, so besinne man sich entweder wohl, ob man das, was man meint, mit diesem Namen zu bezeichnen das Recht hat, oder man sage, wie es dem geraden und ehrenhaften Manne geziemt, offen und unumwunden, was man unter diesem Namen versteht. Aber von einem endemischen Antichristianismus zu reden, und denselben schlechthin von D. Strauss zu datiren, ist, um das Wenigste zu sagen, ein historischer Missgriff. Will man einmal Alles, was in der neuesten Zeit in der Kritik der neutestamentlichen Schriften und der evangelischen Geschichte von dem Hergebrachten abweicht, oder in der Auffassung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt dem orthodoxen christlichen Dogma nicht gemäss zu sein scheint, antichristlich, atheistisch, pantheistisch nennen, so kann man Schleiermacher und Hegel als die nächsten Vorgänger des D. Strauss nicht geradezu ignoriren, und es ist nur der willkürlichste Sprung, von den Erstern mit aller Anerkennung zu reden, auf den Letztern aber, als den eigentlichen Führer der ganzen antichristlichen Bewegung der Zeit, alles Gehässige, das man mit dieser Bezeichnung verbinden kann, fallen zu lassen. Der Verf. bezeichnet selbst die Frage, wie unsere Philosophie das geworden sei, was sie jetzt ist, als identisch mit der Frage, wie ein so entschiedener Antichristianismus unter uns habe hervortreten und Raum gewinnen können (S. 122), und den eigentlichen Wendepunkt dieser unheilvollen Epoche erkennt er darin, dass die philosophische Arbeit der letztvergangenen Jahrzehnde sich habe gefallen lassen müssen, nun plötzlich exoterisch zu werden, oder dass der Hegelianismus nun plötzlich das Evangelium des Tages geworden sei (S. 192). Ist in dem endemisch gewordenen Antichristianismus nur exoterisch geworden, was an sich schon der Inhalt der herrschenden Zeitphilosophie war, so muss diese Philosophie selbst schon das Princip jenes Antichristianismus in sich gehabt haben. Entweder fällt also auf sie die Schuld der endemisch gewordenen antichristlichen Denkweise zurück, oder, wenn sie eine solche nicht haben soll, kann ihr auch aus ihrem Exoterischwerden kein Vorwurf gemacht werden, am wenigsten von denen, welche, wie der Verf., sonst an der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt nichts mehr zu tadeln wissen, als dass sie in ihrer abstrakten Abgeschlossenheit zu unpraktisch sei und sich keinen Einfluss auf das Leben zu verschaffen wisse. Warum hat also der Verf. nicht entweder

seinen Hauptangriff auf die Hegel'sche Philosophie selbst gerichtet, oder ganz von ihr geschwiegen, warum spricht er von ihr nur so: „Es verräth freilich den Defekt einer Philosophie, welche so vorwiegend blos Methode war, es verräth aber auch den tiefern allgemeineren Defekt der deutschen Wissenschaft überhaupt, von der sie ein Glied bildete, dass die Hegel'sche Philosophie unter der Herrschaft desjenigen Pathos, unter der sie jeweilig stand, eine so sehr verschiedene Gestalt annehmen konnte. Allein so gross auch die Mängel Hegel'scher Spekulation sein mögen, so war es nicht Hegel's Pathos, Wesen und Gesinnung, was jetzt unter seiner Firma in tausend Broschüren, Journalartikeln, selbst in Büchern für Damen durch ganz Deutschland meist liederlich genug verzettelt wurde. Unter der Universitätsjugend hatte bis auf die Zeiten von Strauss die strikte Hegel'sche Lehre verhältnissmässig wenig Eingang gefunden, jetzt aber wurde der Hegelianismus plötzlich das Evangelium des Tages" (S. 192). Dass Hegel's Pathos, Wesen und Gesinnung nicht in Broschüren und Journalen verschleppt wurde, wollen wir dem Verf. gern glauben, aber seine Philosophie, der zum Evangelium des Tages gewordene Hegelianismus, ist denn nicht eben dieser der endemisch gewordene Antichristianismus, und somit aus dem der Hegel'schen Philosophie von Anfang an anhängenden Defekt zu erklären? Warum hat er sich also auf diesen Defekt nicht eingelassen? Er mag seine guten Gründe gehabt haben, diess nicht zu thun, da er es nun aber nicht gethan hat, so liegt auch nichts klarer am Tage, als dass man von dem Hauptpunkt, auf welchen es vor allem ankommt, der Constatirung der Thatsache, auf welche eine so schwere Anklage, wie die eines endemischen Antichristianismus gegründet wird, nicht vager, unbestimmter und oberflächlicher reden kann, als hier geschehen ist. Die Hegel'sche Philosophie ist nur so weit hereingezogen, als nöthig war, um sie im Allgemeinen zu verdächtigen, auf die Sache selbst ist nicht eingegangen. Entweder hätte also die Schuld, der Urheber des modernen Antichristianismus zu sein, nicht auf Strauss, sondern auf Hegel gewälzt werden sollen, oder wenn dieser angebliche Antichristianismus, der zum Evangelium des Tages gewordene Hegelianismus, nur in demjenigen zu suchen ist, was aus der Hegel'schen Philosophie in Broschüren und Journalartikeln verschleppt und verzettelt worden ist, so begreift man in der That nicht, wie gegen den deutschen Protestan-

tismus überhaupt eine so schwere Anklage in diesem Umfang erhoben werden konnte. Dasselbe gilt auch von der Stellung, welche der Verf. Schleiermacher zum modernen Antichristianismus giebt. Er spricht von Schleiermacher mit noch grösserer Anerkennung als von Hegel, wie kann man aber von einem modernen Antichristianismus im Sinne des Verf. reden, ohne auch der sehr wesentlichen Betheiligung Schleiermachers an demselben zu gedenken? Um von dem sogenannten Pantheismus Schleiermachers hier nichts zu sagen, so bedenke man nur, in was der Verf. den unmittelbar zum endemischen Antichristianismus führenden Mangel der deutschen Theologie setzt. „An diesem Defekt unserer Theologie" (nämlich, dass man so in vollem Sinne von unsern Theologen sagen konnte: *noverunt circa religionem*), sagt der Verfasser (S. 170), „war nichts sosehr schuld, als die Hindernisse, welche dem machtvollen Durchschlagen eines ernsten Mannesgedankens, der positiven anstatt der blos negativen Fassung des Begriffs der Sünde entgegenstanden." Wer war es denn, der die negative Fassung des Begriffs der Sünde in die neuere Theologie einführte und systematisch in ihr begründete, wer anders, als Schleiermacher? Wie konnte der Verf. Schleiermacher diess so leicht hingehen lassen, wenn er doch sonst mit so ungeheurem Nachdruck auf das ethische Element des Protestantismus dringt, und in jeder Schwächung des Sündenbewusstseins, in jeder Abweichung vom augustinisch-lutherischen Begriff der Erbsünde ein falsches Uebergewicht des intellektuellen Geistes, ein neues Moment des Uebergangs zum modernen endemischen Antichristianismus erblickt? Da demnach der Verfasser weder Schleiermacher noch Hegel bei seinem angeblichen Antichristianismus so betheiligt sein lässt, wie man von seinem Standpunkt aus mit Recht erwarten sollte, da er selbst über den Antichristianismus des D. Strauss die nöthigen Beweise nicht zu geben wusste, da ferner unter den mit ihm zusammengestellten wenigstens Br. Bauer ein schon ganz verschollener Name ist, und den Schriften der Andern kein so entschiedener und allgemeiner Einfluss zugeschrieben werden kann, und da endlich antichristlich lautende Ansichten und Grundsätze, wie sie in Broschüren und Journalen in Umlauf gesetzt werden, unvorsichtige Reden und Aeusserungen, die von Einzelnen da und dort bei öffentlicher Gelegenheit geschehen, doch auch nicht als sicherer Maasstab des allgemeinen Zeitbewusstseins, und der in der Philosophie

und Theologie in Deutschland herrschenden Ansicht angesehen werden können, so möchte schwer zu sagen sein, wo der furchtbar grosse Gegenstand des ganzen zweiten Abschnitts, der moderne Antichristianismus, in Deutschland in der Wirklichkeit zu suchen ist, und Alles, wovon mit so grosser Emphase, mit einem so bedrohlichen, für Gegenwart und Zukunft so ernste Besorgnisse erweckenden Tone die Rede ist, zuletzt auf etwas sehr Ordinäres und Alltägliches hinauslaufen. Der Verf. muss ja selbst auch wieder gestehen, dass unsere Wissenschaft in den letzten Decennien ein Stadium so reicher und gediegener Entwicklung durchlebt hat, wie es für sie so bald nicht wiederkehren werde, eine Periode grossartigen Aufschwungs, er weiss sogar namentlich die Männer aufzuführen, in deren Händen schon jetzt unverkennbar die Zukunft der Kirche liegt. In welchen matten Ton verfällt er, wenn er zwischen seinen Deklamationen gegen den modernen endemischen Antichristianismus sich auch wieder so vernehmen lässt, es habe noch viel daran gefehlt, dass unsere neue theologische Wissenschaft den Anforderungen des protestantischen Princips wahrhaft genügt hätte, es habe von ihr in gewissem Sinne das: „nicht dass ich es schon erlangt hätte, aber ich strecke mich danach," gegolten (S. 165). Von welcher Periode der Theologie hätte man nicht dasselbe sagen können, und von welcher wird man es nicht auch künftig sagen können! Zieht man somit ab, was der Verf. offenbar im Tone der Uebertreibung, und ohne alle zur Sache gehörende Motivirung behauptet, und bedenkt man dabei, dass selbst das, worauf er sich mit einem gewissen Rechte berufen kann, nur die Extreme gewisser Zeitrichtungen sind, isolirte, momentane Erscheinungen, Einzelnheiten, aus welchen kein Schluss auf das Ganze gezogen werden kann, welches Recht hat er, der ganzen von ihm geschilderten Zeit geradezu das Gepräge des Antichristianismus aufzudrücken, und von der neuesten Entwicklungsperiode des deutschen Protestantismus so zu reden, wie wenn sich in der Wissenschaft und im Leben alles in Unglauben und Nihilismus aufgelöst hätte?

Wenn so schon das Thatsächliche, um das es sich handelt, nicht klar und evident vorliegt, so kann man sich gewiss nicht wundern, dass auch die vom Verf. versuchte geschichtliche Erklärung und Entwicklung nur einen höchst unbefriedigenden Eindruck macht. Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, seinen angeblichen Antichristia-

nismus als das Resultat des gesammten vorangehenden Entwicklungsganges der deutschen Nation darzustellen, und zu zeigen, dass aus demselben mit einer gewissen geschichtlichen Nothwendigkeit nichts anders hervorgehen konnte, als ein solcher Zustand. Aber welcher geschichtlichen Logik begegnet man in dieser geschichtlichen Deduktion, wenn man auch nur auf den zunächst liegenden Hauptpunkt zurückgeht, an welchen der Verf. sie anknüpft, die Befreiungskriege! Man sei längst gewohnt, sagt der Verf. (S. 120), eine Erneuerung unsers religiösen Lebens von den Freiheitskriegen her zu datiren. Und mit Recht; denn in jeder tieferen sittlichen Lebensregung sei ein eingeborner Widerspruch gegen den Pelagianismus enthalten; bei jeder mächtigern Anforderung an unser sittliches Ich komme dessen Schwäche, sein natürlicher Defekt zum Vorschein, und wo das Ich gleichwohl, sei es durch innere oder äussere Nöthigung sich jener Anforderung nicht zu entziehen vermöge, da fühle es sich hülfsbedürftig zurückgeworfen auf den Urquell aller Sittlichkeit, den heiligen, erlösenden Gott. Hiemit rücke die pelagianisch auf sich gestellte Sittlichkeit wieder in ihr natürliches Verhältniss ein zur Religion. So habe in den Freiheitskriegen der deutsch-protestantische Geist seine ursprüngliche Synthese wiederhergestellt und sich damit wieder die Fähigkeit eines lebendigen Verständnisses seiner einstigen dogmatischen Bildungen erobert. Schon hier muss man verwundert fragen, wie? die Freiheitskriege sollen dem protestantischen Geist zu einem lebendigern Verständniss der altprotestantischen Dogmatik verholfen haben, sie sollen auch eine Eroberung auf dem Gebiete der Dogmatik gewesen sein? So hoch man auch das religiöse Element der Erhebung der deutschen Nation in den Freiheitskriegen anschlagen mag, so ist es doch gewiss noch niemand eingefallen, sie auf den Gegensatz des Pelagianismus und Augustinismus anzusehen und die Behauptung aufzustellen, das wirkende Motiv sei in den Freiheitskriegen der augustinisch-protestantische Begriff der Erbsünde gewesen [1]). Je grossartiger man sich jene Erhebung denkt, desto kleinlicher

[1]) Ich substituire hier dem Sündenbewusstsein oder dem ethischen Element des Verf. den augustinischen Begriff der Erbsünde mit demselben Recht, mit welchem er den Pelagianismus als stehende Kategorie gebraucht, um den Beamten ihren Unfleiss im Besuche der Predigten, den Fachgelehrten ihre in sich zusammenge-

und ärmlicher ist es, sie mit dogmatischen Formeln und Begriffen zu messen, und mit confessioneller Beschränktheit ihren geistigen Gehalt in eine Bestimmung zu setzen, bei welcher unsere deutschen Brüder katholischer Confession um ihren Antheil an derselben sehr verkürzt werden müssten. Soll der deutsch-protestantische Geist in den Freiheitskriegen seine ursprüngliche Synthese, also dieselbe, welche er zur Zeit der Reformation hatte, und in welcher das Wesen der Reformation selbst bestund, wiederhergestellt haben, so muss man sich ja auch bei der nationalen Erhebung in den Freiheitskriegen ganz in den Gegensatz des Katholicismus und des Protestantismus hineinstellen. Wie können also die Katholiken in Deutschland die nationale Erhebung mit den Protestanten getheilt halten, wenn das ächt Religiöse jener Erhebung ihr antipelagianischer Charakter war, und das Antipelagianische eben das specifisch Protestantische in seinem Unterschied vom Katholischen ist? Kann man eine solche Behauptung offenbar nur für eine grosse Absurdität halten, so überzeuge man sich auch, wie schief eine geschichtliche Anschauungsweise sein muss, aus welcher sich solche Konsequenzen ergeben. Man folge aber dem Verf. in derselben Stelle nur noch weiter, um seinen historischen Kombinationsgeist noch besser kennen zu lernen. „Man mag immerhin," fährt er fort, „an den nothwendigen Rückschlag erinnern, den die durch den Rationalismus herbeigeführte Gemüthsöde nothwendig bewirken musste, an die Unmöglichkeit, dass ein blos kritisch negatives Princip auf die Dauer dem Geiste Befriedigung zu gewähren vermag, oder den konservativen Wirkungen der romantischen Poësie, der nachkantischen Philosophie, einzelnen gesalbten Predigern und ihrer Zeit vorausgeschrittenen theologischen Schriftstellern einen Hauptantheil an der Erneuerung der Liebe zum Positiven des Christenthums zuschreiben. Gern erkennen wir jedes dieser Elemente in seinem Rechte an. Aber andererseits ist auch so viel gewiss, dass hätte Gott selbst nicht die Weltgeschicke so gelenkt, wir in schwerer Heimsuchung die Endlichkeit und Nichtigkeit der

---

schrumpfte Ichheit (S. 160 f.) überhaupt allen, welche die Synthese des ethischen und intellektuellen Faktors nicht im Geiste der Reformation oder der Befreiungskriege vollzogen haben, ihren Mangel an protestantischer Gesinnung vorzuhalten.

irdischen Dinge lebendig inne wurden, unsere Eitelkeit fahren lassen mussten und auf jenen Punkt innerhalb unserer selber zurückzukehren gezwungen gewesen wären, „wo man allein zur wahren principiellen Einheit mit der Offenbarung gelangt, — unsere literarische Bewegung und alle Phasen der Bildung des Beamtenstaates uns eben so wenig in eine neue Phase unseres religiösen Daseins hinüberverholfen haben würden, als ähnliche Elemente nicht die Reformation herbeigeführt haben. Alle jene geistigen Elemente, welche helfend in Betracht kommen, trugen doch im Ganzen noch zu stark die Eierschale der pelagianischen Zeit an sich, in der sie jung wurden. Wie wären sonst bei einem protestantisch kernhaften Sündenbewusstsein die Romantiker in den Katholicismus hinübergeschnellt, wie wäre sonst unsere Philosophie das geworden, was sie jetzt ist?“ Man analysire sich doch diese Argumentation! Der Verf. behauptet, die Erneuerung des religiösen Lebens, die er von den Freiheitskriegen datirt, habe durch nichts anders bewirkt werden können, als eben durch die Ereignisse jener Zeit selbst, nicht durch die Romantik, oder die Philosophie, so wenig als die Reformation aus dem Humanismus oder andern ähnlichen Ursachen sich erklären lasse, denn Romantiker seien ja Katholiken geworden, und die Philosophie antichristlich. Ist denn aber, muss man fragen, jene Erneuerung des religiösen Lebens eine geschichtliche Thatsache wie die Reformation, und hat sie als geschichtliche Thatsache einen so specifisch protestantischen Charakter, dass sie nur aus demselben Princip, aus welchem die Reformation hervorging, erklärt werden kann? Kann die Romantik sie nicht bewirkt haben, weil Romantiker Katholiken wurden, wie können demnach Katholiken an jener Erneuerung des religiösen Lebens und da diese selbst nur eine Folge der nationalen Erhebung war, an dieser selbst Antheil gehabt haben? Sollte der Verfasser wirklich im Ernste behaupten können, der Aufschwung des deutschen Nationalbewusstseins in den Freiheitskriegen, der als solcher auch eine Erneuerung des religiösen Lebens war, sei der ganzen katholischen Bevölkerung Deutschlands völlig fremd geblieben, und habe ihr wegen ihres Katholicismus fremd bleiben müssen? Und wenn die Philosophie so pelagianisch war, dass sie sich zu jener Herstellung der ursprünglichen Synthese des deutsch-protestantischen Geistes in den Freiheitskriegen nur negativ verhalten konnte, wie ist es zu erklären,

dass ein Philosoph, der doch gewiss durch Erneuerung der Liebe zum Positiven des Christenthums auf keine Weise sich auszeichnete, von jener Nationalerhebung so mächtig ergriffen war, wie Fichte, welcher, wie der Verf. selbst von ihm rühmt, schon in seinen gewaltigen Reden während Deutschlands Unglückszeit dem maschinenartigen Staat, den er unrettbar verloren erklärte, die Idee des organischen Volkslebens im Staate der Zukunft gegenüberstellte und die Jugend für diese Art der Zukunft zu erziehen trachtete? Was soll man von einer Argumentation halten, die auf so evident falschen Behauptungen beruht? Wie verhält es sich aber überhaupt mit der vom Verf. so hochgestellten Epoche der Freiheitskriege, die er sogar als Herstellung der ursprünglichen Synthese des deutsch-protestantischen Geistes der Reformations-Epoche gegenüberstellt? Wenn unmittelbar darauf Alles in Deutschland eine so ganz entgegengesetzte Wendung nahm, wenn von der Schlussakte bis zu den Bundesbeschlüssen von 1832 und von diesen bis auf „das entsetzliche Hannover'sche Ereigniss" so viel Beklagenswerthes sich ereignete, gerade in dieser Periode der moderne Polizeistaat auf die sittliche und intellektuelle Entwicklung der deutschen Nation den verderblichsten Einfluss ausübte, und das Kirchenthum und die Theologie im Polizeistaat auf parallele Weise sich entwickelte, sodann mit dem Strauss'schen Leben Jesu der Antichristianismus sein Haupt erhob, so sieht man sich vergebens nach den einer so grossartigen Epoche entsprechenden Wirkungen um, und man muss allerdings mit dem Verf. fragen, ob von einem so guten Baum so schlimme Früchte erzeugt werden, aus einem Feigenbaum Dornen hervorwachsen konnten, aber es dringt sich nothwendig auch der Gedanke auf, dass entweder der Baum, der so schlimme Früchte erzeugte, nicht so gut, oder die Früchte, die ein so guter Baum erzeugte, nicht so schlimm sein können.

Schon nach dieser zunächst mehr äusserlichen Betrachtung der Sache, kann man keinen sehr hohen Begriff von der Wahrheit und Tiefe der Geschichtsanschauung des Verf. bekommen, suchen wir uns nun aber seinen Gedankengang etwas genauer zu analysiren, so liegt das Hauptproblem, das er sich stellte, unstreitig in der Frage: wie konnten von einem so guten Baume so schlimme Früchte erzeugt werden? und die Antwort, welche er darauf giebt, ist, dass sie eben-

darum, weil von einem guten Baume keine schlimmen Früchte erzeugt werden können, nicht auf naturgemässe, sondern nur auf naturwidrige Weise erzeugt worden sind. Der Verf. stellt für seine geschichtliche Betrachtung den allgemeinen Kanon auf: Wir finden den Antichristianismus überall als Folge von abnormen Entwicklungen, von naturwidrigen Hemmungen organischer Lebensprocesse, von eigentlich kranken Zuständen eines Volks- und Bildungsganzen, vermöge deren die sittlichen Kräfte, welche dasselbe zu tragen bestimmt sind, sei es in libertinische Verlotterung übergehen, sei es in unfreiem Formalismus erstarren, also im Grossen jene ernste, gesinnungsvolle Sammlung, jene stets sich verjüngende Innerlichkeit und gesunde Kräftigkeit des subjektiven Lebens entschwindet, denen vermöge seiner streng ethischen Natur allein das Verständniss des christlichen Lehrbau's gegeben ist (S. 130). Die allgemeinste Ansicht, auf welcher diese geschichtliche Betrachtung beruht, wäre demnach: das Antichristliche kann immer nur etwas Abnormes, Naturwidriges sein. Gegen diesen allgemeinen Satz lässt sich an sich nichts einwenden, sobald wir nur das Antichristliche in seinem rein abstrakten Sinne nehmen. Wie das Böse als das Gegentheil des Guten nur das sein kann, was nicht sein sollte, somit da, wo es ist, keine innere objektive Berechtigung seiner Existenz hat, so kann auch das Antichristliche nur als die Negation des Christlichen, welche selbst wieder aufgehoben werden muss, betrachtet werden. Aber wo stellt sich uns denn das Antichristliche in seinem reinen Gegensatz zum Christlichen so unmittelbar dar, dass es schlechthin als die Verkehrung des Christlichen in sein Gegentheil erscheint, als etwas, das schlechthin gar nicht sein sollte, auch nicht das geringste Recht zu seiner geschichtlichen Existenz in sich hat? Wir haben schon gesehen, wie wenig es dem Verf. gelungen ist, seinen angeblichen Antichristianismus in dem Sinne, in welchem er dessen Dasein voraussetzt, nachzuweisen: es kann diess aber überhaupt der Natur der Sache nach nicht geschehen. Denn wo gäbe es einen Antichristianismus, der nur antichristlich wäre, und nicht auch wieder so Vieles in sich enthielte, was sein gutes wohlbegründetes geschichtliches Recht für sich hätte? Es kann diess ja selbst von dem Strauss'schen Antichristianismus, wie ihn der Verf. als den modernen endemischen bezeichnet, nicht gesagt werden, und noch niemand hat zu behaup-

ten gewagt, die kritische Methode, durch welche Strauss auf seine Resultate gekommen ist, sei eine schlechthin verwerfliche und unberechtigte. Die Geschichte theilt sich überhaupt in den Erscheinungen, in welchen sie sich forthewegt, nicht so schlechthin in reine Gegensätze, so dass man auf der einen Seite nur Gutes, Sittliches, Christliches, auf der andern nur Böses, Unsittliches, Unchristliches hätte, oder mit dem Verf. zu reden, hier nur Ethisches, dort nur Intellektuelles, sondern das konkrete Leben, dessen lebendiger Entwicklungsprocess die suhstanzielle Mitte der Geschichte ist, entsteht nur daraus, dass die dasselbe hedingenden Gegensätze auf die verschiedenste Weise sich gegenseitig hinden und modificiren, und in einem fliessenden Unterschied in einander übergehen. Nur eine unlebendige, ahstrakt dualistische Betrachtungsweise, wie sie am wenigsten mit dem Princip des Protestantismus sich verträgt, kann in der Geschichte nur die schlechthinigen Gegensätze des Christlichen und Unchristlichen, oder was dasselhe ist, des Orthodoxen und Häretischen erblicken. Wer die Geschichte immer nur darauf ansieht, was in ihr auf ahsolute Weise sein oder nicht sein soll, begieht sich in eine doppelt falsche Stellung zur Objektivität der Geschichte. Man macht an die Geschichte eine Forderung, die sie nicht erfüllen kann, wenn man von ihr verlangt, dass in ihr alles und jedes der absoluten Idee des Sittlichen gemäss sein müsse. Die Geschichte ist ein in's Unendliche sich entwickelnder Process, in welchem es nirgends einen bestimmten Punkt giebt, auf welchem Anfang und Ende sich zur Einheit zusammenschliessen, sondern man hat in ihr immer nur Einzelnes und Besonderes vor sich, das als solches auch nur in einem inadäquaten Verhältniss zur Allgemeinheit der Idee steht. Fasst man daher das Einzelne nur in seinem Gegensatz zur Idee auf, so stellt man sich eigentlich nie recht in das konkrete Leben der Geschichte hinein, man sieht in allen Erscheinungen, die den substanziellen Inhalt der Geschichte ausmachen, nicht was sie sind, sondern nur, was sie nicht sind, oder was sie sein sollten aber nicht wirklich sind. Da sich aber so in der der geschichtlichen Betrachtung immer vorschwebenden Ansicht von dem negativen Verhältniss der Erscheinung zur Idee alles Lehen der Geschichte in die geistloseste Monotonie auflöst, so sieht man sich doch genöthigt, von der ahstrakten Allgemeinheit der ahsoluten Idee zur konkreten Wirklichkeit herabzusteigen, und bei

den der geschichtlichen Betrachtung vorliegenden Erscheinungen nicht sowohl nach dem, was sie an sich, nach der Idee des Sittlichen überhaupt, sein sollten, als vielmehr nur nach dem zu fragen, was sie unter den gegebenen Verhältnissen, in dem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang, in welchen sie hineingehören, sein könnten und sollten. Man will also nicht mehr das Unmögliche, sondern das Mögliche, aber was ist denn das Mögliche? Doch nur, da an sich unendlich viel möglich ist, das, was jeder nach seiner subjektiven Ansicht für möglich hält. Man kommt so aus einer falschen Stellung zur Objektivität der Geschichte nur in eine andere hinein, weil man auch jetzt nicht fragt, was ist, sondern nur was sein sollte. Es bildet sich auf diesem Wege jener bekannte Pragmatismus, der an die Stelle der Objektivität der Geschichte die Gedanken und Meinungen, die Plane und Vorschläge, das unendliche Besserwissenwollen des subjektiven Ichs setzt, und auf jedem bedeutenden Punkte nicht genug bedauern kann, dass es gerade so gegangen ist, wie es der Geschichte zufolge gegangen ist, und nicht vielmehr so, wie es nach seinem Dafürhalten einzig und allein hätte gehen sollen. Diess ist der Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung, auf welchen der Verfasser sich stellt. Man kann von Abnormem, Naturwidrigem nicht reden, ohne dass man auch weiss, was das Normale und Naturgemässe ist. Wie kann man aber wissen, was, nicht im Allgemeinen und in der rein abstrakten Betrachtungsweise, sondern in der konkreten Wirklichkeit bestimmter gegebener Verhältnisse das Normale und Naturgemässe ist, als eben nur durch eine so viel möglich objektive Betrachtung dieser Verhältnisse selbst, und zu welchem andern Resultat wird man durch diese Betrachtung kommen, als nur dazu, dass das, was, wie man meint, an sich hätte geschehen sollen, desswegen nicht geschehen ist, weil es nach der ganzen Beschaffenheit der Umstände und Verhältnisse, die man dabei in Betracht zu ziehen hat, nach dem ganzen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, durch welche ein bestimmter Kreis geschichtlicher Erscheinungen gebildet wird, nicht geschehen konnte? Wo aber kein Können stattfindet, kann auch von keinem Sollen mehr die Rede sein. Man bedenke in dieser Hinsicht nur, wie der Verfasser das Abnorme und Naturwidrige der Erscheinungen, welche er in Italien, Frankreich und England als Antichristianismus bezeichnet und seinem

modernen endemischen Antichristianismus Deutschlands als ganz gleichartige Erscheinungen vorangehen lässt, zu erklären sucht. „Die wissenschaftliche Blüthe des damaligen Italiens," sagt der Verfasser (S. 55), „entbehrte eines tüchtigen ethischen Substrates; sie entsprass nicht einem gesunden kräftigen Volksleben. — Die edlen Kräfte eines hochbegabten Volkes, welche einer allseitigen Erneuerung der sittlichen und politisch-nationalen Existenz des Vaterlandes vielleicht noch gewachsen gewesen wären, wurden von diesen Zielen ab- und jener blos literärisch-künstlerischen Existenzweise zugelenkt, welche Italien seitdem allein geblieben ist. — Die vom Humanismus ausgehende kritische Bewegung war bei Vielen und vielleicht den bedeutendsten bereits bis zu einem nihilistischen Resultate gelangt. — Das einseitige literarische Interesse hatte hier leider bereits jedes andere in dem Grade verschlungen, dass sich auch die Reformation vorzugsweise nur von ihrer literarisch kritischen, nicht von ihrer teleologischen, ethisch-religiösen Seite im Bewusstsein des Italieners reflektirte. — Es ist wesentlich die nicht genugsam überwundene oder gänzlich unüberwunden gebliebene, aus dem Papstthum, wie aus dem Studium der Alten herrührende pelagianische Neigung und Gewöhnung ihrer Träger, welche aus der italienischen Reformation so frühzeitig jene kritischen Excrescenzen hervortrieb, die in der Form des Antitrinitarismus sich zusammenfassen. — Jenes dem Protestantismus eigene Princip der Negation, seiner angebornen Synthese mit dem ethischen Geiste entrückt, bewegte sich bei den Italienern mehr oder minder in einer des erforderlichen Gleichgewichts entbehrenden Freiheit und Allgemeinheit, und brachte sich kritisch um die Substanz des biblischen Glaubens, nicht weil es die ethischen Fundamente desselben untergraben, sondern weil es sie entweder nie gekannt, oder nie beachtet hatte". Was wird mit allen diesen und andern ähnlichen, denselben Gedanken mit der üppigsten Phraseologie wiederholenden Sätzen anders gesagt, als das gerade Gegentheil dessen, was der Verfasser beweisen will, dass die Reformation aus dem Grunde in Italien keine festere Wurzel fassen, und zu keinem gedeihlicheren Leben sich entwickeln konnte, weil es an allen äusseren und inneren Bedingungen dazu fehlte, die Italiener nach der Stufe ihrer Bildung, der Eigenthümlichkeit ihrer Geistesrichtung, überhaupt nach allem, was dazu gehört, die dazu nöthige

geistige Disposition und Empfänglichkeit nicht hatten? Wie kann man also von einem Sollen reden, wo die Voraussetzung des Sollens, das Können, wie man selbst zugeben muss, nicht stattfand? Auf wen soll denn die Schuld davon fallen, dass nicht geschehen ist, was hätte geschehen sollen? Etwa auf die Männer des Oratoriums der göttlichen Liebe, die nicht stark genug waren, um den Bruch mit der Curie consequent zu Stande zu bringen, oder die Gelehrten Ober- und Mittelitaliens, bei welchen die Erregung der ethischen Subjektivität nicht tief und stark genug, zu sehr schon im Voraus von den blos wissenschaftlich kritischen Interessen überwuchert war, um die von diesem bereits gewonnenen mannigfaltigen Standpunkte gründlich zu rektificiren (S. 58). Aber warum waren sie denn nicht stark genug, wenn doch das ethisch-religiöse Element der Reformation schon so tief in ihre Gemüther eingeschlagen hatte, und wenn sie auch stark genug gewesen wären, was hätten die Einzelnen gegen die allgemeinen Hindernisse in der Nation und der Zeit vermocht? So schiebt sich das sittliche Sollen, von jedem Punkte, wo man glaubt, es anknüpfen zu können, immer wieder zu einem andern zurück, von den Individuen auf die Völker, von den Völkern auf die Zeiten, von den Zeiten auf die allgemeine Bedingtheit des geschichtlichen Werdens und hebt sich ebendamit in sich selbst auf. Wo aber kein Sollen ist, da kann auch nicht von Abnormem und Naturwidrigem die Rede sein, sondern was man nach jenem falsch angelegten Maasstab des sittlichen Sollens nur für abnorm und naturwidrig halten will, ist gerade das Normale und Naturgemässe, weil nur dabei ein adäquates Verhältniss zwischen den Wirkungen und den wirkenden Ursachen stattfindet. Denkt man sich die damals in Italien vorhandenen noch so schwachen und vereinzelten Elemente der Reformation allem denjenigen gegenüber, was ihrer Aufnahme in dem Charakter der Nation, in der Bildung der Zeit, in den politischen und kirchlichen Verhältnissen Italiens entgegenstund, wie kann man sich wundern, dass das Princip der Reformation nicht tiefer eingedrungen ist, muss man nicht vielmehr die Stellung, die sich die Nation zu ihr gab, für die natürliche, in den gegebenen Verhältnissen wohl begründete halten? Will man daher auch die aus den damaligen Bildungselementen hervorgegangene religiöse Denkweise Antichristianismus nennen, so kann man ihn wenigstens nicht als

einen abnormen und naturwidrigen betrachten, und wenn man nun schon aus diesem Grunde Bedenken tragen muss, eine solche Erscheinung geradezu als Antichristianismus zu bezeichnen, so wird man diese Ansicht noch weit weniger für die richtige halten können, wenn man weiter erwägt, dass der mit diesem Namen bezeichnete Antitrinitarismus, bei aller Verschiedenheit von dem deutschen Protestantismus, doch auch wieder so manche demselben verwandte Elemente enthielt, und ihm keineswegs so fremd war, dass er nicht in gewisser Beziehung sogar unter demselben Princip zu begreifen wäre. Was ist es demnach anders, als die Einseitigkeit und Beschränktheit des Standpunkts, auf welchem man steht, die irrige Meinung, der ganze Aufschwung der Zeit, von welchem die Reformation ebensowenig getrennt werden kann, als sie mit ihm identificirt werden darf, sei nur von den Individuen ausgegangen, von welchen man die Reformations-Epoche zu datiren pflegt, wenn man in solchen Erscheinungen, in welchen das durch die Reformation hervorgerufene Princip nicht so durchgreifend und in derselben specifischen Form, in welcher diess in Deutschland geschehen ist, sich ausgebildet, sondern sich nur so gestaltet hat, wie es unter den gegebenen Verhältnissen ganz natürlich war, nur eine antichristliche Tendenz, und in einem Lehrbegriff, wie der socinianische ist, in seinem Unterschied von dem lutherischen, „eine wissenschaftliche Monstrosität“ sehen will? Mit derselben subjektiven Willkür und Einseitigkeit erblickt der Verfasser auch in Frankreich und England nur abnorme, naturwidrige Zustände, während doch seine eigene Darstellung deutlich genug zeigen kann, wie unnatürlich es ist, den von der deutschen Reformation abstrahirten Begriff des Protestantismus als den absoluten Maasstab zu betrachten, nach welchem alles, was als protestantisch gelten soll, beurtheilt werden muss. Hat man in Frankreich Jesuitismus ausgesäet und Atheismus und Materialismus geerndtet, so ist diess ganz in der Ordnung, ebendesswegen aber auch kein Beleg für die Behauptung, dass der Antichristianismus überall als Folge von abnormen Entwicklungen gefunden werde. Was soll denn darin Abnormes sein, dass der in Frankreich, trotz aller Empfänglichkeit für den Protestantismus, noch so übermächtige Katholicismus seinen Gegner so viel möglich unterdrückte, wenn man nicht etwa meint, dem Protestantismus müsse, als der an sich besse-

ren Form des religiösen Bewusstseins, überall, selbst ohne Kampf und Gegensatz und ohne alle jene Conflickte, durch welche er selbst erst getrieben werden muss, in die Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit der Formen seines Daseins einzugehen, die absolute äussere Herrschaft zufallen? Wir wollen jedoch bei den schon hierüber so viel Schiefes und Unmotivirtes enthaltenden Behauptungen des Verfassers nicht weiter verweilen, und nun sehen, welche Anwendung er von seinem allgemeinen Satze, dass der Antichristianismus überall nur Folge von abnormen Entwicklungen sei, auf Deutschland macht.

Auch unser Vaterland, sagt er, betreffen wir seit den letzten dreissig Jahren in einem solchen heteronomen Entwicklungsgang. Die Heteronomie liegt in der geschichtswidrigen Beschlossenhaltung unseres öffentlichen Daseins unter einer Form, über welche, nachdem sie ihre wohlthätige erzieherische Aufgabe an uns im Ganzen vollendet hatte, der Nationalgeist hinausgewachsen war, ja die ihre Endschaft, ihr ferneres Unvermögen, ihren nothwendigen Uebergang in eine neue urkundlich, wie thatsächlich, selbst erklärt hatte. Indem gleichwohl diese Form im Ganzen festgehalten, die neue uns nur theilweise und verkümmert zu theil ward, entstand in unserem Nationalkörper eine solche organische Hemmung, und verstärkt durch den übeln Zusammenhang des Alten und Neuen, eine immer lebhaftere, peinlichere, zuletzt fiebernde Empfindung davon. Dieser pathologische Zustand hatte in stetem Umsichgreifen eine allmählig immer tiefer eindringende Verzehrung und Zersetzung unserer sittlichen Lebenskräfte zur traurigen Folge, aus dieser aber erwuchs der heutige originale und endemische deutsche Antichristianismus und die Summe jener kirchlichen Nothstände, über deren Bedrohlichkeit sich nachgerade kein aufrichtiger Christ und Vaterlandsfreund mehr täuscht.

Der Verfasser steht in dieser Stelle unstreitig auf dem Höhepunkt seiner Betrachtung. Sein sublimster Gedanke ist: die Verkrüppelung der politischen Existenz Deutschlands ist daran schuld, dass etwas so Abnormes und Naturwidriges, eine solche Missgeburt, wie der moderne Antichristianismus ist, in's Dasein treten konnte. Dass der Aufruf des Königs von Preussen an sein Volk nach den Befreiungskriegen so kraftlos verhallte, dass schon bis zum Jahre 1832 und vollends von da bis zum „entsetzlichen Hannover'schen Ereigniss" all'

das Bekannte geschehen ist, ist die Ursache, dass sogar schon einige Jahre vor dem „entsetzlichen Hannover'schen Ereigniss" das Strauss'sche Leben Jesu geschrieben worden ist, und in ihm zuerst der moderne endemische Antichristianismus sein offenes Haupt in Deutschland erhoben hat. Fasse das, wer es zu fassen vermag, nur lasse man sich durch die überraschende Gedankenkühnheit des Verfassers nicht entmuthigen, einem so tiefsinnigen Denker auf seinem Gedankengange nachzugehen. Wir wagen es, die drei Fragen an ihn zu richten: Woher weiss er, wie die politische Existenz Deutschlands normalmässig hätte sein sollen? Woher, dass sie auf eine so höchst klägliche Weise verunglückt ist? Woher, dass der Strauss'sche Antichristianismus die Folge des so naturwidrig gehemmten Prozesses der politischen Entwicklung der deutschen Nation ist? Zur Beantwortung der beiden erstern Fragen verweist uns der Verfasser auf die Stein'schen Ideen einer Repräsentativverfassung Deutschlands. Dass diese Ideen sich nicht verwirklichten, betrachtet er als die Quelle alles Uebels in Deutschland, als die Ursache aller der beklagenswerthen Zustände, in welche die deutsche Nation in einer Reihe von mehr als dreissig Jahren hineingerathen ist. Aber was berechtigt ihn denn zu der Annahme, dass durch die Verwirklichung der Stein'schen Ideen Deutschland mit Einem Male seine normale politische Existenz erlangt haben würde, dass die Vereitlung aller der Hoffnungen, welche man an sie knüpfte, als etwas so Abnormes und Naturwidriges anzusehen ist? Der Verfasser meint freilich die nationale Erhebung in den Freiheitskriegen habe die Einführung einer Repräsentativverfassung in Deutschland zur unmittelbaren Folge haben müssen, aber warum hat sie diese Folge nicht gehabt, muss man nicht ebendaraus, dass sie sie nicht gehabt hat, vielmehr schliessen, dass jene Erhebung überhaupt die Epoche machende Bedeutung nicht hat, die er ihr zuschreiben zu müssen glaubt? Wie hätte die Ausführung aller jener Ideen, von welchen man eine neue Zukunft Deutschlands erwartete, auf Seiten der Fürsten, wie auf Seiten der Völker auf einen so zähen Widerstand, auf so vielfache, in dem ganzen Complex der öffentlichen Verhältnisse Deutschlands so tief begründete Hindernisse stossen können, wenn die Nation für sie schon reif gewesen wäre, wenn sie sich wirklich schon damals, wie man meint, mit Einem Male auf eine so hohe Stufe ihres nationalen

und politischen Bewusstseins erhoben hätte? In allen jenen Erscheinungen der jüngsten Periode Deutschlands, welche der Verfasser nur als abnorme Entwicklungen, naturwidrige Hemmungen, krankhafte Zustände darstellt, giebt sich nichts anders als das stete, durch keinen Widerstand gelähmte und gehemmte Ringen der Idee nach ihrer praktischen Verwirklichung kund, aber wer weiss denn nicht, welchen grossen Schritt die Idee, wenn sie auch schon mit aller Energie in das Bewusstsein der Zeit eingetreten ist, zu ihrer vollkommenen Realisirung zu thun hat, dass es darum so oft nur die Ungeduld des in seinen abstrakten Vorstellungen und leeren Einbildungen befangenen Subjekts ist, das freilich sich sogleich unbehaglich genug fühlt, sobald es kein Staatsleben nach seinen Forderungen giebt, wenn man meint, weil bis zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht alles schon so ist, wie man es haben möchte, gebe es überall nur Stillstand und Rückschritt, abnorme und naturwidrige Zustände? Wer in das Leben der Geschichte tiefer hineinzublicken weiss, weiss auch, dass in dem lebendigen Process ihres Schaffens und Wirkens, in dem grossen Zusammenhang der in ihr waltenden Kräfte überhaupt nichts still steht und rückwärts geht, nichts in's Abnorme und Naturwidrige sich verliert, auch die Hemmungen die Bedingungen des Fortschritts sind, und so oft gerade da, wo die Oberfläche das Gegentheil zu zeigen scheint, nur um so mehr in der Tiefe die Mächte thätig sind, durch welche eine neue Gestaltung der Dinge vorbereitet wird. Stellt man sich auf diesen Standpunkt, so kann man schon die politischen Betrachtungen und Reflexionen des Verfassers nur höchst einseitig, äusserlich und oberflächlich finden. Es ist überall nur das mit seiner vermeintlichen Staatsweisheit sich gefallende und breitmachende Ich des Verfassers, das über alles, was nicht nach seinem Sinne ist, seine absprechenden Urtheile fällt, ohne in das Wesen der Sache tiefer einzudringen, oder auch nur das Nächste, das zu einem richtigen Urtheil gehört, unpartheiisch aufzufassen. Glaubt man einmal das Heil Deutschlands nur von einer allgemeinen Repräsentativverfassung erwarten zu können, wie willkürlich nicht nur, sondern auch wie unbillig und ungerecht ist es, wenn man, wie der Verfasser thut, um nur überall Hemmungen und Missstände zu sehen, nirgends aber Bestrebungen und Erfolge, die auf dem Wege des Fortschritts liegen, schlechthin alles ignorirt, was in so vielen

deutschen Staaten schon seit einer Reihe von Jahren zur Realisirung der Repräsentativideen geschehen ist, wie wenn es schon darum für nichts zu achten wäre, weil die Einheit Deutschlands nicht mit Einem Male in der Form der Stein'schen Verfassung in's Dasein getreten ist! Das Meiste, worüber sich der Verfasser in dem politischen Theile seiner Schrift ausspricht, erscheint schon jetzt in einem ganz andern Lichte, seitdem Deutschland mit dem 3ten Febr. und 11ten April d. J. in eine neue Periode seiner politischen und nationalen Entwicklung eingetreten ist. Die Erscheinung der Schrift des Verfassers ist in dieser Hinsicht in eine für sie sehr ungünstige Zeit gefallen. Unmöglich hätte er sie, wenn sie auch nur wenige Monate später erschienen wäre, mit einer solchen Auffassung der politischen Verhältnisse, einer solchen Darstellung Deutschlands als des modernen Polizeistaates der Bureaukratie, einem so trübseligen Bilde seiner nationalen Existenz in die Welt ausgehen lassen können. Seine Ansichten und Behauptungen über die politische und nationale Entwicklung Deutschlands, seit den Befreiungskriegen, sind durch die neuesten Ereignisse und durch den so erweiterten Gesichtskreis, in welchen man sich durch sie hineingestellt sieht, schon jetzt thatsächlich widerlegt. Oder will denn etwa der Verfasser in den Verhandlungen des preussischen Landtags über den christlichen Staat nur einen Beleg dafür sehen, dass die politische Entwicklung in demselben Verhältniss, in welchem sie nationaler wird, um so mehr auch „die einstigen dogmatischen Bildungen" wieder in's Leben rufen werde? — Es ist das verdiente Schicksal solcher Produkte der kurzsichtigsten Gedanken, dass ihnen schon der Zufall ihrer Geburtsstunde den Stempel ihrer ephemeren Bedeutung aufdrückt.

Doch die Verkrüppelung der politischen und nationalen Existenz ist ja nur die eine Seite des beklagenswerthen Zustandes, in welchem sich Deutschland seit den Freiheitskriegen befindet, die andere ist der moderne endemische Antichristianismus, und beide verhalten sich zu einander, wie Ursache und Wirkung. Die so gewaltsame unnatürliche Hemmung des politischen und nationalen Entwicklungsganges der deutschen Nation konnte nach der Ansicht des Verfassers nur eine völlige Verderbniss aller gesunden Lebenssäfte des deutschen Nationalkörpers zur Folge haben, und der dadurch

erzeugte Krankheitsstoff hat sich als hässliches „Exanthem" in dem Strauss'schen Antichristianismus abgesetzt. Das ist der originelle Gesichtspunkt, von welchem aus der Verfasser, als deutscher Theologe, den deutschen Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, im Zusammenhang der gesammten Nationalentwicklung beleuchtet. Weil die deutsche Nation politisch nicht werden konnte, was sie werden sollte, warf sich der deutsche Geist mit seinem ganzen Entwicklungstrieb auf das wissenschaftliche und religiöse Gebiet, konnte aber hier nur solche Früchte erzeugen. Zu begründen sucht der Verfasser diese Behauptung durch den der ganzen Schrift als Motto vorangestellten Satz: „Es ist nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenden Entwicklung in sich trägt, auf eine ausschliesslich literärische Existenz zurückgedrängt wird." Unstreitig ein höchst gewichtiger Satz, dessen sonnenklare Wahrheit niemand bestreiten kann. Denn wer sollte läugnen, dass eine umfassende Entwicklung weit besser ist als eine einseitige Richtung! Aber liegt denn die Sache so einfach, dass man nur die trivialsten Sätze in Erinnerung bringen darf? Es verhält sich vielmehr so: Der Verfasser behauptet einen endemischen Antichristianismus, dessen Existenz er nicht nachgewiesen hat, er behauptet ferner einen Zustand der deutschen Nation in Hinsicht ihrer politischen und nationalen Entwicklung, welcher gleichfalls in dieser einseitigen Auffassung nur seiner subjektiven Ansicht angehört, er hat somit auch die Ursache nicht nachgewiesen, welche die behauptete Wirkung gehabt haben soll. Soll nun aber gleichwohl seine Behauptung auch nur im nothdürftigsten Gedankenzusammenhang durchgeführt werden, so kann diess nur durch weitere gleich falsche Behauptungen geschehen. Man sollte denken, wenn die deutsche Nation in ihrer politischen Entwicklung so gewaltsam gehemmt worden ist, so wird sich ihre geistige Kraft mit um so grösserer Energie und um so besserem Erfolg auf einem andern Gebiet entwickelt haben, dem der Wissenschaft. Soll diese Folgerung, aus welcher sich das gerade Gegentheil dessen, was der Verfasser beabsichtigt, ergeben würde, abgeschnitten werden, so muss erstlich bewiesen werden, dass die Form der wahrhaft nationalen Existenz eben nur die politische ist, und sodann, dass das, was der deutsche Geist in der Wissenschaft producirt hat, die Merkmale einer durch Einsei-

tigkeit verkrüppelten Existenz an sich trägt. Der Verfasser hat freilich das Eine so wenig als das Andere bewiesen, aber er setzt nun einmal voraus, dass es nicht anders sein könne. Wie könnte er sonst eine Stockung des politischen Entwicklungsganges der deutschen Nation als die Ursache der verderblichsten Zustände betrachten? Warum soll denn aber eine Nation, wenn sich auch ihre politische Existenz ganz anders gestaltet als diess bei andern Nationen der Fall ist, wenn auch die Entwicklung ihrer politischen Freiheit und Selbstständigkeit in Vergleichung mit andern Nationen noch so Vieles zu wünschen übrig lässt, ihre geistige Kraft nicht auf einem andern Gebiete um so ungehemmter und glücklicher entwickeln können? Man sieht nicht ein, warum es nicht so sein sollte, muss es nicht blos für möglich, sondern auch für ganz natürlich halten, dass es so ist. Die freie Entwicklung der Wissenschaft ist ja keineswegs sosehr an eine bestimmte Form der politischen Existenz gebunden, dass sie nicht auch unter ungünstigen äussern Verhältnissen sich ihre eigene selbstständige Bahn brechen könnte. Was man so oft von der bedauerlichen Trennung der Wissenschaft vom Leben sagt, von ihrer abstrakten Abgeschlossenheit in sich selbst, beruht nur auf der unrichtigen Voraussetzung, dass das nationale Leben eines Volkes einzig nur nach demjenigen zu bemessen sei, wodurch es politisch sich geltend zu machen im Stande ist, wie wenn die produktive, schöpferische Kraft, welche es auf dem Gebiete der Wissenschaft entwickelt, nicht auch ein Theil seines nationalen Lebens wäre, nur die edlere, geistigere Seite desselben, eine Sphäre, in welcher es das eigenthümliche Gepräge seiner Nationalität ebenso kräftig und charakteristisch ausdrücken kann, als in allem demjenigen, was sich auf die Formen seiner politischen Existenz bezieht. Dem Verfasser aber geht alles sosehr in die politische Existenz in der Form, welche er allein für die wahrhaft nationale hält, auf, dass ihm auch in der Wissenschaft nur das wahren Werth zu haben scheint, worin sich ein bestimmtes politisches und nationales Interesse ausspricht. Und da nun überhaupt die Deutschen keine organisch formirte, wahrhaft lebendige Nationalexistenz erlangt haben, so habe sich auch die Wissenschaft von Nation und Volk und deren Interessen abgeschlossen, und an die Stelle einer umfassenden Nationalentwicklung sei so eine ausschliesslich literarische Existenz getreten.

Nicht einmal ein ächt wissenschaftliches Leben kann man also von der deutschen Nation rühmen, sie führt nur eine literarische Existenz. Wie ist diess zu verstehen? Wie unterscheidet sich das blos Literarische vom Wissenschaftlichen? Diess kann uns der Verfasser nicht sagen, ohne dem rein Persönlichen näher zu treten. Er schiebt das ausschliesslich Literarische in diesem Zusammenhang nur ein, um damit den Uebergang auf den Strauss'schen Antichristianismus zu machen. Der völlige Mangel an allem innern lebendigen Interesse an der Sache, mit welcher man sich beschäftigt, eben das, was das blos Literarische vom Wissenschaftlichen unterscheiden soll, ist die eigentliche Seele des Strauss'schen Antichristianismus.

So lange die theologischen Erörterungen und politischen Deklamationen des Verfassers blos in's Allgemeine gehen, kann man ihm immer noch mit einem gewissen Interesse folgen. Kann man sich auch über das Unmethodische seines Verfahrens, seine schiefen und einseitigen Urtheile, das Leere und Nichtssagende seiner ganzen Argumentation, das falsche Pathos, mit welchem er in seinem Eifer für deutsche Nationalität die deutsche Nation gerade um das Beste bringt, das sie noch von nationaler Grösse hat, nicht genug wundern, so scheint doch alles recht ernstlich gemeint zu sein, und man kann es sich kaum anders denken, als dass ein Schriftsteller, welcher das sittliche Interesse überall so nachdrücklich hervorhebt, und als den innersten Geist des Protestantismus hervorhebt, auch innerlich von demselben durchdrungen ist. Einen ganz andern Eindruck muss nun aber der Verfasser auf jeden Unbefangenen und billig Denkenden machen, wenn man sieht, wie er auf dem Punkte seiner Darstellung, wo er seine bisherige Ausführung in ihrer Spitze zusammenfasst, und nun endlich auf das kommt, worauf es schon längst abgesehen ist, den modernen Antichristianismus, zu Strauss sich stellt, welche auffallende, die Ehre des Gegners aufs tiefste verletzende Eingriffe in das Persönliche er sich erlaubt. Welchen Glauben kann man noch an das Wahrheitsinteresse des Verfassers haben, wenn man ihn gerade da, wo das Thatsächliche so klar vor Augen liegt, alle Rücksichten der Wahrheitsliebe so schnöde verletzen sieht?

Die Sache ist nun freilich diese, dass jetzt nicht mehr nur in's Vage und Blaue hinein von einem modernen endemischen Antichri-

stianismus die Rede sein kann. Die schon so lange angekündigte und als Hauptpunkt der ganzen Darstellung in Aussicht gestellte Erscheinung muss da, wo nun der Verfasser auf den Urheber des angeblichen Antichristianismus zu reden kommt, irgendwie nachgewiesen werden. Unstreitig würde diess am besten durch eine so viel möglich urkundliche, klare und einfache Darlegung des antichristlichen Inhalts und der antichristlichen Tendenz der Strauss'schen Schriften geschehen sein. Der Verfasser hat diesen Weg nicht eingeschlagen, ohne Zweifel weil er ihm nicht nur der umständlichere und schwierigere, sondern auch der für seinen Zweck minder geeignete zu sein schien. Sobald man sich in das Materielle der Sache selbst einlässt, muss man, wie sich von selbst versteht, auch beweisen, was man behauptet, man muss seine, von der des Gegners abweichende Ansicht mit Gründen belegen, ehe man sich dessen versieht, ist man in einen Streit entgegenstehender Meinungen und Ansichten verwickelt, in welchem jeder Theil so viel für sich geltend machen kann, dass der Eine so gut wie der Andere Recht zu haben meint, und es möchte am Ende sehr problematisch werden, ob es sich mit dem, was man für antichristlich hält, auch wirklich so verhält, ob es nicht blos auf einer subjektiven Ansicht beruht, deren objektive Wahrheit sich nicht evident machen lässt. Weit einfacher und sicherer ist es daher gewiss, wenn man, wie der Verfasser gethan hat, die in Frage stehende Sache aus dem Wissenschaftlichen in das Persönliche hinüberzieht, und den behaupteten Antichristianismus nicht sowohl in den Schriften, die ihn enthalten sollen, sondern in der Gesinnung und dem Charakter seines angeblichen Urhebers findet. Die eigentliche Quelle des Strauss'schen Antichristianismus ist mit Einem Worte der völlige Mangel an allem religiösen Interesse, mit welchem Strauss Gegenstände der Religion behandelt. „Aus dem üppigsten Triebe unserer, aus aller praktisch lebendigen Beziehung zu ihrem Stoff gerathenen jugendlichen Intelligenz schoss das Schriftstellerthum von David Strauss empor. Strauss stand philosophisch, wie exegetisch kritisch, in strikter Continuität mit den höchsten Spitzen jener vorhergehenden theologischen Fraktion, an der wir besonders eine vollere Anerkennung der Macht der Sünde, ein volleres stoffliches Interesse an den Glaubensobjekten vermissten. Nur dadurch unterschied er sich von ihnen, dass dasjenige Maass

von letzterem, was jene noch bewahrt hatten, ihm in dem Verhältniss abhanden gekommen war, als die Zeit- und Bildungsverhältnisse seiner Jugend von der ihrigen verschieden waren" (S. 179). Man sollte denken, auch diess müsse bewiesen sein, und je schwerer die Anklage lautet, nicht ohne bestimmte und unzweideutige Belege gesagt werden dürfen. Der Verfasser hat nichts, was als Beweis gelten könnte, beigebracht, und wenn er sich auf der andern Seite doch wieder genöthigt sieht, den Schriften von Strauss den Charakter jenes ernsten Fleisses, strenger Methode, kalter Objektivität, kritischer Schärfe, dialektischer Entwicklung, künstlerisch klarer Gruppirung, welcher der neuern, von Schleiermacher datirenden Phase deutsch-theologischer Schulwissenschaft eigen war, zuzuerkennen, und ihm selbst ein reges Interesse für die wissenschaftliche Arbeit am Stoff, so muss man um so mehr fragen, wie der Verfasser dazu kommt, Strauss jede inwendige Beziehung zu seinem Stoffe abzusprechen. Ein reges, ernstes, wissenschaftliches Interesse lässt doch weit eher auf ein religiöses schliessen als auf das Gegentheil. Und in welcher Weise soll denn in wissenschaftlichen Untersuchungen das religiöse Interesse sich aussprechen, als in der Form des wissenschaftlichen? Der Verfasser hat daher mit dem letztern eigentlich schon mehr zugegeben, als in seiner Absicht liegen kann, allein einem Schriftsteller, wie wir ihn schon kennen, kommt es auch gar nicht darauf an, das kaum Gesagte wieder zurückzunehmen, und das rege ernste wissenschaftliche Interesse selbst wieder aus dem Motiv des schlechtesten Egoismus abzuleiten. Um jedoch mit dieser Beschuldigung nicht zu unmittelbar gegen Strauss hervorzurücken, wird zuvor die aus der tiefsten Entleerung unsers Lebens von praktisch kräftigen, begeisternden Motiven bei den fähigsten Köpfen unserer Jugend entstandene intellektuelle Schwelgerei als ein allgemeines Bild der Zeit hingestellt. Es gebrach den Jungen an dem rechten Bewusstsein von jenen Aufgaben, welche hart an den Mann gehen. Daher blieb der in der Sphäre der reinen, sich nur auf sich selbst beziehenden Wissenschaft versirende Geist nicht nur einem wesentlichen Theile nach sich selbst fremd, sondern er verfiel auch in positive Irrthümer in Beziehung auf grosse, weite Gebiete des übrigen Daseins. Das sachliche Interesse gieng dem nur auf sich bezogenen Geiste ab, es galt nur um eine Probe dessen,

was das Ich, der wissenschaftliche Geist mit und aus dem vorliegenden Stoffe machen könne. Der scheinbare Dienst an der Sache war ein blosser Dienst am Ich, ein Selbstdienst, ein geistiger Epikuräismus, der das Ernsteste nur als Liebhaberei betreibt, die heiligsten Interessen nur nach dem Maasse der Unterhaltung anschlägt, die er sich davon verspricht, ein Spiel des seiner Virtuosität sich bewussten theoretischen Geistes [1]). Sperrte sich aber etwa die Wirklichkeit des Stoffes gegen die Gestalt, welche der Geist ihm zu geben beliebte, so musste dieser, um den zur Gewöhnung gewordenen Interessen des Ichs nichts zu vergeben, entweder die spröde Wirklichkeit der Hauptsache nach umgehen, verhüllen, oder geradezu negiren, oder zu künstlicher Gewaltsamkeit, zur Sophistik seine Zuflucht nehmen u. s. w. Nun erst, nachdem das in diesen allgemeinen Kategorien ausgespannte Netz gegen den Gegner ausgeworfen ist, kann man ohne Bedenken auf ihn losgehen. Es ist ja nur die von selbst sich ergebende spezielle Anwendung, die auf ihn gemacht wird. Auf wen sollte denn jenes allgemeine Charakterbild passen, wenn nicht auf den, der längst zum Träger desselben ausersehen ist? „Strauss war nie in Verhältnisse eingetaucht worden, wo auch kritische Naturen positiv werden, nämlich solche, wo einer mit den wirklichen Mächten des Lebens in Handlung tritt und seine Stellung einzunehmen hat. Seine alleinige Sphäre — und diess gilt auch vorzüglich von der Würtembergischen Geistesgenossenschaft, die sich um ihn gruppirt hat, den Aelteren, wie den Jüngern — war und ist diejenige, wo aller Trieb der Freiheit und des Wirkens auf das Ganze schriftstellernd, auf dem weissen endlosen Papier, auf dem Isolirschemel am Schreibpult sich geltend machen kann, wo die Forschenden häufig, je emsiger sie sind, und je kräftiger, nur immer weiter weg von der Wirklichkeit sich in Fragen verlieren, da die Wenigsten ihnen nachkommen, der Spiritus hoch in abstrakte Regionen sich zieht, und die grosse Menge als Phlegma tief unter sich lässt.

1) Mit denselben Phrasen schildert der Verfasser S. 21 die Tendenz der Humanisten zur Zeit der Reformation. Solche stehende Redensarten kann man freilich überall gebrauchen, wo es nicht um die Wahrheit des Gesagten, sondern nur um ein möglichst grelles Bild für den Zweck einer schriftstellerischen Tendenz zu thun ist

Er gehörte zu der grossen Klasse von Deutschen, welche meinen, die literarischen Kämpfe seien die einzigen, während allerdings auf dem literarischen Boden immer die Angreifer leichteres Spiel haben, als die Vertheidiger, ein guter Kopf da mit etlichen glänzenden Denkchargen eine ganze Masse von Glaubenswahrheiten über den Haufen wirft, auf dem Papier, wogegen die Literatur für Religion und Kirche weder der einzige noch der angemessenste Kampfplaz ist" [1]).

---

1) Wie der Verfasser überhaupt in seiner Schrift eine Blumenlese aus der neuesten Journalliteratur und andern Schriften derselben Kategorie gegeben hat, so hat er in dem Obigen eine Stelle aus einem Aufsatz in den Monatblättern zur Erg. d. A. Z. 1845. März. S. 113: „Die Synodalverfassung in der protestantischen Kirche. Eine Lebensfrage für Kirche, Staat und Wissenschaft," kopirt. Den Kerngedanken der Schrift des Verfassers findet man auch schon in diesem Aufsatz: „Es bleibt den protestantischen Theologen nur das Feld der Forschung und der Wissenschaft übrig, und die Ursache, warum hier über maassloses, zerstörendes Kritisiren geklagt werden muss, liegt darin, dass die Freiheit keine kirchliche Ordnung findet, da sie sich praktisch äussern könnte." In diesem Zusammenhang kommt der Verfasser des Aufsatzes auf die obige geistreiche Expektoration gegen die Kritiker und Spirituellen, wobei uns nur das Bedenken kommt, warum denn der Verfasser, um seine substanziellen Gedanken über die genannte Lebensfrage in's Publikum zu bringen, denselben leichtfertigen schriftstellernden Weg dazu gewählt hat, in welchem er bei Andern nur eine isolirte Wirkung auf Isolirte sehen zu können meint? Ob die Wirkung dessen, was er, muthmasslich, doch auch am Schreibpult und auf Papier schreibt, eine minder isolirte ist, möchten wir schon darum bezweifeln, weil der von ihm im Bewusstsein des durch die Synodalverfassung schon gekräftigten Gemeingeistes und im ersten Enthusiasmus der Synodalfrage (im März 1845 kurz nach der Berlinerconferenz, deren Fortsetzung damals getrost auf den Herbst 1847 nach Stuttgart angekündigt wurde!) gegen die Wissenschaft so bedeutsam aufgehobene Finger bisher wenigstens noch keine sehr merkliche Wirkung gehabt hat, und allem Anschein nach wohl auch künftig nicht haben wird. Um nun aber auf unsern, diese Stelle copirenden, Verfasser zurückzukommen, welcher Mangel an allem Zusammenhang des Denkens, Strauss auf dem Isolirschemel von der Wirklichkeit sich hinwegschreiben zu lassen, und ihn doch zum Urheber eines endemischen

Wir wissen nun hiemit, wie der Verf. seinen Strauss'schen Antichristianismus construirt. Strauss ist mit Einem Worte ein Mann ohne alles sittliche und religiöse Interesse, dessen einziges Motiv der literarische Egoismus ist. So urtheilt der Verf. über Strauss, und dasselbe Urtheil fällt er, man übersehe es nicht, auch über die Würtembergischen Geistesgenossen Strauss's, und nicht blos die Jüngern, auch die Aeltern. An wen unter den Aeltern er dabei vor allen Andern gedacht haben muss, und von den Lesern seiner Schrift gedacht wissen will, wird er kaum in Abrede ziehen können. Er spricht demnach gegen alle, die er zu dieser Würtembergischen Geistesgenossenschaft rechnet, kurzweg die Beschuldigung aus, dass es ihnen bei ihren wissenschaftlichen Bestrebungen durchaus an allem höheren Interesse fehle, und um nichts anderes zu thun sei, als um einen blossen Dienst am Ich, einen Selbstdienst, ein literarisches Sichgeltendmachen, welchem alle ernsteren Aufgaben des Lebens völlig fremd bleiben. Hat der Verf. wohl auch bedacht, was er hiemit sagt, dass er sich ein moralisches Urtheil über Männer erlaubt, die er nicht einmal so weit persönlich kennt, um überhaupt über ihren sittlichen Charakter urtheilen zu können, ein Urtheil, das man überhaupt, wenn man bedenkt, wie vieles dazu gehört, Andern alles religiöse und sittliche Interesse abzusprechen, nur in sehr wenigen Fällen sich wird erlauben können. Woher weiss denn der

---

Antichristianismus zu machen, in ihm einen blossen Kämpfer mit Denkchargen auf dem Papier zu sehen, und ihm doch wieder die September-Ereignisse des Jahres 1839 als schwerstes Verbrechen anzurechnen! Können er und seine Geistesgenossen solchen Schriftstellern nicht mit Recht entgegenhalten: Woher denn die Furcht vor uns? Woher anders, als daher, dass man wohl weiss, dass unsere Gedanken auch eine die Zeit bewegende Macht sind, die Kraft genug in sich haben, in dem Boden der Wirklichkeit feste Wurzel zu fassen? Warum will man sie also für ein blosses Spiel auf dem Papier, für eine rein literarische Existenz halten? Ich frage hier nur, welche Logik ist hierin? Aber freilich, wenn man dem intellektuellen Geist so übel mitspielt und ihn zum Sündenbock für alles Mögliche macht, ist es ein Wunder, dass dieser böse Geist sich auch wieder dafür rächt, und sich eine Freude daraus macht, selbst einem Denker, wie unser Verfasser ist, seine Denkoperationen ein wenig unter einander zu bringen?

Verf., dass es Strauss und seinen würtembergischen Geistesgenossen an jedem nicht aus der Schule und ihren Interessen entsprungenen, somit auch an jedem sittlichen Pathos fehlt, dass sie nie in Verhältnisse eingetaucht worden sind, in welchen auch kritische Naturen positiv werden? Wie kann man von jemand sagen, man habe nur Sinn und Fertigkeit im Geistesspiel an der Religion, nicht religiöse Arbeit am Ich, wie der Verf. von Strauss sagt (S. 182), ohne in sein Inneres hineinzusehen, oder auf eine ganz unprotestantische Weise sich zum Richter seines Gewissens zu machen? Ich frage, ist es eines ehrenhaften, eines gebildeten Mannes würdig, solche Beschuldigungen öffentlich gegen Männer vorzubringen, denen der Verf. nichts zum Vorwurf machen kann, als dass ihre wissenschaftliche Richtung eine andere ist, als die seinige? Kann er mit ihr nicht einverstanden sein, so enthalte er sich entweder eines öffentlichen Urtheils über sie, oder versuche es, wenn er es vermag, sie mit wissenschaftlichen Gründen zu widerlegen; blosse Beschuldigungen aber und moralische Verdächtigungen, noch dazu unter dem Deckmantel der Anonymität, in Schriften auszusprechen, und an die Stelle von wissenschaftlichen Beweisen zu setzen, ist wenigstens nichts ehrenwerthes, eine Art des literarischen Ruhmes, um welchen den Verf. niemand beneiden kann, er hat dadurch nur gezeigt, wo für ihn „die Aufgaben" liegen, „die hart an den Mann gehen", ja er hat sich dadurch selbst jener Klasse von Literaten gleichgestellt, von welcher er selbst sagt: „man schürft überall nach pikanten Seiten pikanter Stoffe, um sich vor Allem einen Namen, ein Renommée zu machen." Welches Interesse könnte eine Schrift, wie die seinige, für das grössere Publikum haben, wenn er sie nicht durch das Schreckbild eines modernen endemischen Antichristianismus recht pikant zu machen gewusst hätte! Es ist überflüssig, darüber weiter zu reden, nur die Frage sei noch erlaubt, ob, wenn der eigentliche Faktor des Protestantismus das ethische Element ist, und alles darauf ankommt, zur Herstellung seiner ursprünglichen Synthese das zu seinem innersten Wesen gehörende Sündenbewusstsein zu schärfen, unter die Sünden, deren Bewusstsein geschärft werden soll, nicht auch die Sünde des falschen Zeugnisses gegen den Nächsten gehört, und ob von einem Schriftsteller, der Andern das protestantische Sündenbewusstsein nicht ernstlich genug in ihr Gewissen hineinpredigen kann, nicht

mit Recht erwartet werden darf, er werde es vor Allem mit seinem eigenen Sündenbewusstsein nicht zu leicht nehmen, und „diese grobe Seite des positiven Christenthums“ (S. 255) nicht blos gegen Andere, sondern auch gegen sich selbst kehren?

Auf welcher Stufe der theologischen Bildung muss ein deutscher Theologe stehen, welcher diejenige Richtung der neuern Theologie, die er schlechthin als die antichristliche bezeichnet, sich aus keinem andern als einem so unlautern subjektiven Interesse zu erklären weiss? Mag auch der Verf. noch so starke literarische Motive zu einer solchen Darstellung des neuesten Zustandes der protestantischen Kirche gehabt haben, unmöglich hätte er doch ihnen sich so sehr hingeben können, wenn er eine gründlichere Einsicht in den gegenwärtigen Stand der Theologie und die wissenschaftlichen Aufgaben, um welche es sich handelt, hätte, und in den Tiefen der protestantischen Theologie ebenso zu Hause wäre, wie auf der Oberfläche der neuesten Journalliteratur. Mag man auch an den Resultaten der Strauss'schen und der neuesten Kritik überhaupt noch so grossen Anstoss nehmen, es fragt sich ja nicht, ob sie uns gefallen oder nicht, sondern nur, ob sie wahr und wissenschaftlich begründet sind, und was sich gegen die kritische Methode, auf der sie beruhen, einwenden lässt. Wer den Entwicklungsgang der protestantischen Theologie von Anfang an bis in die neuere Zeit genauer erforscht hat, muss auch wissen, dass die neueste Art der Kritik selbst nichts anderes ist, als ein neues Moment ihrer Entwicklungsgeschichte, dass sie die Bedeutung, die sie hat, nimmermehr hätte gewinnen können, wenn sie nicht alles ihr Vorangehende zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hätte. Glaubt man in den Bestrebungen der neuesten Kritik nur etwas so Befremdendes und Unerhörtes, nur eine neue Gestalt des Antichristianismus erblicken zu können, so sage man doch, wo denn alle jene Fragen, um die es sich in ihr handelt, schon so vollkommen befriedigend gelöst sind, dass man auf die längst gewonnenen Resultate nur hinweisen darf, um bei ihnen ruhig und getrost stehen zu bleiben. Ist diess nirgends, und je tiefer und genauer man in die Sache eingeht, nur um so weniger der Fall, wie will man sich wundern, dass man auf dem einmal betretenen Wege weiter fortzustreben sich gedrungen fühlt, und um zu dem immer noch unerreichten Ziele zu gelan-

gen, auch neue Wege einschlägt, dass es auch jetzt noch Männer giebt, die ohne durch alle in den Zeitverhältnissen liegende Reaktionsversuche sich abhalten zu lassen, es wagen, der Sache um die es sich handelt, frei und offen in's Angesicht zu schauen. Aber freilich, sobald man auf diesen Punkt losgeht, wollen auch die, in deren Klasse unser Verf. gehört, nie das Wort haben, dass sie der freien Forschung, wie sie zum Wesen der protestantischen Theologie gehört, irgend ein Hinderniss in den Weg zu legen beabsichtigen. Die Kritik soll ihr freies Recht haben, nur soll sie nicht zu weit gehen! Der Verf. rühmt es von derjenigen Fraktion unserer Theologie, zu welcher er sich selbst rechnet, es habe sich innerhalb derselben das Vertrauen ausgesprochen, dass der von der Wissenschaft geschmälerte Glaubensinhalt und die von der Wissenschaft erschütterte Glaubensgewissheit, beide auch von der Wissenschaft würden wiederhergestellt werden, dass aber auch für eine auf den kirchlichen Grundanschauungen ruhende Theologie zur Reinerhaltung und Lebendigmachung des Glaubens ein fortgehender kritischer Process unerlässlich sei, und im Hinblick auf die ausserordentlichen Verdienste, welche die protestantische Kirche schon jetzt dieser mittlern Fraktion zu verdanken habe, aus deren äussersten kritischen und spekulativen Spitzen er auch wieder, gutmüthig genug, Strauss und die ganze philosophisch-theologische Linke hervorgehen lässt, sieht er schon jetzt die ganze Zukunft der Kirche unverkennbar in ihre Hände niedergelegt (S. 256). Wir wollen ihm diese schöne Aussicht in die Zukunft und die ausgezeichneten Lohsprüche, die er schon jetzt von seinen Fraktionsgenossen dafür eingeerndtet hat [1]), nicht verkümmern,

1) Es ist ausserordentlich, welches Glück die erst 1847 erschienene Schrift schon in der kurzen Zeit seit ihrer Erscheinung gemacht hat. Die Schrift erschien anonym, es scheint aber gleich anfangs dafür Sorge getragen worden zu sein, dass die Vortheile der Anonymität und die der Namenskunde des Autors sich gegenseitig unterstützen konnten. Schon in Nr. 19 der Beilage der Allg. Zeitung vom 19. Jan. 1847 erschien ein lobpreisender Artikel über die Schrift und ihren »des ehrenvollsten Namens werthen Urheber« aus einer Feder, die es auch sonst zu lieben scheint, »die besonnenen Männer des ruhig ernsten Wortes« in den Spalten der A. Z. sich vernehmen zu lassen. In den Studien und Kritiken 1847. H. 3. S. 783. konnte Schenkel »das

nur möchte zweierlei dabei zu bedenken sein, einmal dass eben diess, was in der kritischen Forschung zuviel ist oder das rechte Maass hält, die grosse Frage der Zeit ist, und sodann, dass, wenn es schon jetzt sich darum handelt, das Reich der Zukunft an eine bestimmte Klasse von Theologen zu vergeben, wahrscheinlich auch die Zukunft selbst noch ein Wort dabei mitzureden sich vorbehalten möchte. Wer sich auf die Zeichen der Zeit versteht, kann schon jetzt aus manchen Aeusserungen des allgemeinen Zeitbewusstseins, wie sie besonders in der neuesten Zeit sich kund gegeben haben, entnehmen, wie wenig im tieferen Geiste der Zeit eine Richtung liegt, welche, ihres Mangels an geistiger Produktivität sich selbst wohl bewusst, sich nur dadurch zu behaupten sucht, dass sie, bei aller anscheinenden Liberalität in Grundsätzen und Worten, jeder freieren Bewegung einer lebendig fortschreitenden und des alten Dogmatismus sich entbindenden Theologie mit ihrem nicht einmal tiefer begründeten, sondern nur künstlich vorgeschobenen Interesse für die kirchliche Orthodoxie entgegentritt.

---

Treffliche und Unübertreffliche« der ausgezeichneten Schrift nicht genug rühmen. Der Tholuck'sche Anzeiger und die Repertorien blieben ohnediess in der Verherrlichung des Verf. nicht zurück. Man pries ihn nicht blos als einen Theologen, der auch schon vor Folianten gesessen sondern auch als einen Staatsmann von seiener Tiefe, und sprach sogar von ihm als »dem grossen Unbekannten« (Reuter'sches Repert. 1847. Mai S. 176). Schon hat auch Neander in der Vorrede zur neuesten, mit Rücksicht auf die neueste Kritik vermehrten Ausgabe seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters »das flaumbärtige Greisenthum« mit freudiger Begrüssung als willkommenen Kraftausdruck sich angeeignet, und »der Mensch als intellektuelle Bestie«, der neueste Terminus, welchen der ebenso fromme als gelehrte Mann als Schlagwort gegen die Ansicht seiner Gegner gebraucht, ist gleichfalls aus der Quelle einer Schrift geflossen, deren Verfasser mit dem intellektuellen Geist im Unterschied von dem ethischen sich so viel zu schaffen macht. — Eine Schrift, die in der üppigsten und pikantesten Phraseologie dem Inhalt nach so unendlich wenig Haltbares und Gediegenes enthält, und bei so grossem Eifer für die gute Sache die Denkkräfte des theologischen Publikums in so geringem Maasse in Anspruch nimmt, wie sollte sie nicht auf den wärmsten und lautesten Beifall von verschiedenen Seiten her rechnen dürfen?

Da der Verf. gegen Andere eine so offene Sprache führt, so wird es auch ihm gegenüber erlaubt sein, offen zu sagen, was überhaupt an seiner Schrift über den deutschen Protestantismus ist, und aus welchem Geiste sie hervorgegangen zu sein scheint. Es ist bemerkenswerth, mit welchem Interesse der Verf. wiederholt von der deutschen Burschenschaft spricht, und höchst erbaulich, in einem theologischen Traktat („wir schreiben keinen politischen sondern einen theologischen Traktat" S. 126), zu lesen, wie sich die Burschenschaft ungefähr seit 1827 zuerst in Erlangen, dann in Jena und anderwärts in die sogenannten Germanen und Arminen gespaltet habe. Ist man einmal darauf aufmerksam geworden, so hat man in der That darin den Schlüssel zum Verständniss des ganzen Werkes, und es geht dem Leser jetzt erst das rechte Licht darüber auf. Man vernimmt in ihm mit Einem Worte die letzten energischen Töne, in welchen ein Glied der alten Burschenschaft als deutscher Theologe seinen Schmerz über die verunglückten Burschenschafts-Ideen vollends aushaucht. Es ist ächt burschenschaftlich und deutschthümlich, wie der Verf. in seinem ganzen Werke den Begriff der deutschen Nationalität handhabt. Es kann nichts wahrhaft Grosses und Gedeihliches geben, was nicht in diesem ächten Sinne national ist. Selbst Schiller und Göthe sind keine nationalen Dichter, da Göthe nur einen Göz gedichtet, beide aber das eigentlich Nationale einem vagen Kosmopolitismus hingeopfert haben, woraus sich der Modergeruch in Göthe's gefeiertsten Produktionen und seine schmähliche Flucht vor der Nationalerhebung 1813 zur Genüge erklärt (S. 111. 146). Auch den Protestantismus kennt der Verf. nur als deutschen Protestantismus und als wesentliches Element der deutsch nationalen Entwicklung, indem er es kühn den Katholiken selbst überlässt, wie sie es nun mit ihrer deutschen Nationalität gehalten wissen wollen, ob sie, um an der deutschen Nationalität Theil zu haben, lieber protestantisch werden, oder, um Katholiken zu bleiben, lieber ihrer deutschen Nationalität sich begeben wollen. Man kann sich diesen überspannten schroffen Begriff deutscher Nationalität nur aus einem burschenschaftlichen Bewusstsein heraus erklären. Um so grösser muss nun auch sehr natürlich für ein in den alten Burschenschaftsideen lebendes deutsches Gemüth der Schmerz darüber sein, dass jenes schöne Bild deutscher Nationalität sich nicht verwirklicht, alle Versuche zur Her-

stellung der Einheit Deutschlands auf eine so traurige Weise gescheitert sind, und wir können uns nun auch wohl denken, in welche „Verhältnisse“ man „eingetaucht“ sein muss, um „positiv zu werden“ und wo „die Aufgaben“ liegen, die so „hart an den Mann gehen.“ Aber was habt ihr nun davon, ruft der Verf. allen Lenkern der Geschicke Deutschlands zu, was habt ihr von allem, was nicht zur Förderung, sondern nur zur Hemmung deutscher Nationalität geschehen ist? Mit strafendem Ernst, aber auch mit einem gewissen Gefühl von Genugthuung für mislungene Plane weist er sie auf den Strauss'schen Antichristianismus hin. Das ist die giftige Frucht des an sich so guten, aber in seinem Wachsthum so naturwidrig gehemmten Baumes, die Frucht aller jener Maassnahmen von 1815 bis 1832 und von da bis zum „entsetzlichen Hannover'schen Ereigniss.“ So hat also der burschenschaftliche Schmerz an dem Strauss'schen Antichristianismus sich selbst Luft gemacht, aber wie wenn er ebendesswegen auch wieder zu ihm sich hingezogen fühlte und ihn nicht so gründlich hassen könnte, um nicht auch wieder eine gewisse Sympathie für ihn zu haben, lässt er ihn demselben Boden entwachsen, aus welchem die Burschenschaft selbst hervorgesprosst ist, dem der Jugend. In dem Einen wie in dem Andern zeigt sich die grosse Bedeutung der Jugend, die wichtigste Krise in der Geschichte der deutschen Nationalität. Durch die Freiheitskriege nahm die deutsche Jugend ihren Aufschwung zur Burschenschaft, aber die Zeit, in welcher man die Turnplätze schloss, wo in den Schulzeugnissen selbst der Quintaner und Sextaner eine Rubrik „Theilnahme an verbotenen Verbindungen“ erschien, wo auf den Universitäten die Karlsbader Beschlüsse zur Vollziehung kamen, und die burschenschaftlichen Tendenzen am hitzigsten verfolgt wurden, war auch die Zeit einer so übertriebenen Schärfung der Maturitäts- und Staatsprüfungen für den Jüngling, im Ganzen einer so einseitig forcirten Pädagogik, dass üble Folgen davon unmöglich ausbleiben konnten. Sie sind der einseitige Hang nach Sättigung und Schärfung des intellektuellen Geistes, welche jedes andere Interesse aufzehrte und den ethischen Geist ein Brachfeld bleiben liess, und zuletzt das aus einer solchen jugendlichen Intelligenz hervorgeschossene Schriftstellerthum von David Strauss, wir kennen ja schon die Logik unsers Verf., die natürliche Folge der Zustände, in welche die Jugend seit jener Zeit hin-

eingerathen ist, und in welchen sich nur die lokale Aeusserung eines kranken Nationalzustandes überhaupt zu erkennen giebt (S. 174 f.). So ist denn doch wohl noch die Hoffnung vorhanden, dass auch dem Strauss'schen Antichristianismus einst noch zu Theil werde, was der Burschenschaft schon zu Theil geworden ist, die Verzeihung für eine jugendliche Verirrung!

Nachdem der Verf. so mit seinem burschenschaftlichen Bewusstsein sich gründlich auseinandergesetzt und durch diesen Akt einer Selbstabsolution als deutscher Theologe auf deutschem Gebiet gleichsam sich rehabilitirt hat, eilt er nun frischen Muthes zur Lösung der kirchlichen Fragen der Gegenwart fort, wir aber wollen, indem wir diese neueste Phase der deutschen Theologie, die burschenschaftliche, nun schon zur Genüge kennen gelernt haben, hiemit von ihm Abschied nehmen und ihm „dem grossen Unbekannten" schliesslich nur noch dafür danken, dass er den Glanz seines Namens wenigstens vor uns zurückgehalten und es uns dadurch möglich gemacht hat, offen und frei, wie sich geziemt, und ohne Ansehen der Person unsere Meinung über seinen deutschen Protestantismus auszusprechen.

Druck von Ludwig Friedrich Fues in Tübingen.

Bei Th. Fiſcher in Caſſel iſt ſo eben erſchienen:

## Geſchichte der heſſiſchen Generalſynoden von 1568—1582.

Nach den Synodalakten zum erſten Male bearbeitet und mit einer Urkundenſammlung herausgegeben von Dr. H. Heppe. 1. Band. Die Geſchichte der Generalſynoden von 1568—1577 enth. gr. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Als einen Beitrag zur Löſung der wichtigſten Lebensaufgaben der Gegenwart, darf ſich die vorliegende Schrift in die Reihe der wichtigſten literariſchen Erſcheinungen unſerer Tage ſtellen. — Es wird darin eine der allerbedeutendſten Parthien in der Geſchichte des geſammten Proteſtantismus zum erſten Male aufgedeckt; ſodann eine Anzahl der belangreichſten Momente aus der Zeit der Reformation in ein durchaus neues Licht geſetzt und das anſchaulichſte und bis in die einzelnſten Details ausgeführte Bild eines Kirchenweſens, das in dem prägnanteſten Charakter evangeliſcher Entwicklung unter durchaus eigenthümlichen Verhältniſſen den Ausbau ſeines Organismus vollendet.

---

Bei **G. Reimer** in Berlin iſt erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

**E. W. Klee, die allgemeine chriſtliche Kirche** oder das Princip der Reformation zur Feſtſtellung des Begriffs der Evangeliſchen Kirche in ihrer Beziehung zu Staat und Wiſſenſchaft. Geh. 1 Thlr. 25 Sgr.

**E. Ranke, das kirchliche Pericopensyſtem** aus den älteſten Urkunden der Römiſchen Liturgie dargelegt und erläutert. Mit einer Vorrede von Prof. Dr. Nitzſch. Geh. 2 Thlr. 10 Sgr.

**F. Schleiermacher's ſämmtliche Werke.** Zweite Abtheilung: Predigten, 9r Bd. Enthaltend: Homilien über das Evangelium des Johannes, (2r Theil) in den Jahren 1825 und 1826 geſprochen. Aus wortgetreuen Nachſchriften herausgegeben von A. Sydow. 2 Thlr. 5 Sgr., fein Pap. 2 Thlr. 15 Sgr. (Homilien über das Evang. Joh. 1r Bd. 2 Thlr.)

---

JUN 2 1969

Digitized by Google